Trattato sulla Guerra

Il kitāb al-ǧihād di Molla Hüsrev

a Viola

Nicola Melis

Trattato sulla Guerra

IL KITĀB AL-ĞIHĀD
di Molla Hüsrev

Note

Abbiamo cercato di evitare, in linea di principio, le ambiguità e le incoerenze determinate dalla traslitterazione dei termini dai caratteri arabi ai caratteri latini, relativamente alla lingua araba, ma anche per il turco ottomano (*osmanlıca*). In quest'ultimo caso abbiamo scelto di utilizzare l'ortografia turca ufficiale contemporanea con due significative eccezioni dovute a problemi tipografici:

-la i maiuscola *sarà* trascritta sempre *senza* punto diacritico;

-la *sci* di *scialle* sarà trascritta con *ş* per i termini traslitterati dall'ottomano, con *sh* per i termini d'uso corrente.

Si rammenti che:

il suono della *g* dolce (come nel termine *giorno*) è indicato con la lettera c.

-la *c* dolce, come nel termine italiano *cena*, è trascritta come ç.

-il suono corrispondente ad una *e* francese molto chiusa è indicato con una i senza punto (ı).

-la *g* è sempre dura.

Per la traslitterazione dell'alfabeto arabo, invece, si è adottato, in linea di massima, il sistema utilizzato dalla rivista *Oriente Moderno*, tenendo presente che:

- la *tā marbūṭa* è stata trascritta solo allorché in istato costrutto;
- la *hamza* è sempre indicata;
- nelle parole che iniziano con la lettera ' (*'ayn*) la lettera seguente

è in minuscolo (es., 'umar e non 'Umar);

- i patronimici e tutti gli altri nomi indicanti discendenza o ascendenza (*kunya* e *nasab*) sono stati scritti in forma minuscola (*ibn*, *bint*, *abū*, *umm*), così come i titoli delle opere in arabo.

Le parole non comprese nel dizionario della lingua italiana sono presentate sempre e comunque in forma singolare (es., i *website*, e non i *websites*; i *muǧāhid* e non i *muǧāhidūn* o i *muǧāhidīn*; i *responsum*, non i *responsa*; i *sipahi*, non i *sipahiler*).

Nel caso in cui il termine turco o arabo abbia una ortografia italianizzata, si è adottata quest'ultima ("mamelucco", dunque, e non "mamlūk"; "selgiuchide", non "selçuk", tanto per citare degli esempi), con qualche rara eccezione.

Per quanto concerne le note, sono state omesse poiché si è preferito indicare l'opera di riferimento tra parentesi quadre, con l'anno di edizione, rimandando quindi alla bibliografia posta alla fine del testo.

Alla datazione musulmana è stata generalmente affiancata quella corrispondente cristiana.

In linea generale, per i toponimi si è preferito usare la più diffusa forma italiana, quale si desume dall'Atlante Geografico, DeAgostini, Novara 2001.

Per ciò che concerne la citazione di passi da testi stranieri, sono state riportate in lingua originale, se in inglese o in francese; tradotte, se dal turco o dall'arabo.

In linea di principio, si è teso a mantenere in italiano il genere del termine arabo (es., il *kitāb*, la *risāla*). Poiché la lingua turca non attua distinzioni di genere, si mantiene sempre la forma maschile, salvo la derivazione da termini stranieri (perciò, per citare un esempio, diremo un *akın*, ma una *gaza*).

INTRODUZIONE

Il presente saggio non vuole proporre l'ennesima trattazione generale sul *ǧihād*, su cui esistono studi che si possono definire definitivi. Vuole invece focalizzare l'attenzione su un frammento cronologico di una realtà che attraversa tutta la storia del mondo musulmano in cui il *ǧihād* è spesso lo strumento principale per la sacralizzazione dell'ordine socio-politico dell'islām.

Si presenta qui la traduzione di una capitolo del *durar al-ḥukkām fī šarḥ ġurar al-aḥkām*, importante opera sul *fiqh* (diritto "positivo" islamico), di Mawlā Ḫusraw (Molla Hüsrev - nella corrente ortografia turca, a cui si farà riferimento in tutto il testo), eminente dotto morto nell'anno 885 a.H./1480 d.C.

Molla Hüsrev è una delle figure di spicco tra i giurisperiti ḥanafiti di tutta la storia dell'Impero Ottomano, tanto da meritarsi il titolo di "abū Ḥanīfa dei suoi tempi", attribuitogli, secondo quanto riportato dal biografo Taškӧprüzade (901/1495 – 968/1561), dal sultano in persona, Mehmet il Conquistatore. Eppure, la figura e l'opera dell'insigne dotto sono state trascurate dagli studiosi occidentali. Uno dei primi ad averne riconosciuto l'importanza in

Occidente è stato Franz Babinger, curatore – tra le altre cose – del lemma su Molla Hüsrev dell'*Enciclopedia dell'Islām*.

L'*importanza del commentario* (*šarḥ*) in esame è testimoniata *dalla estrema popolarità* che esso *conobbe nei* territori sottoposti alla sovranità ottomana, al punto che il testo attualmente è reperibile in forma manoscritta in numerose biblioteche nazionali dei Paesi che fecero parte dell'Impero: dalla Turchia alla Bulgaria, dalla Bosnia all'Egitto. Per questo lavoro si è fatto principalmente riferimento alle copie a stampa e alle copie manoscritte della Biblioteca Regip Pasha di Istanbul.

Il campo di indagine di questo studio, pertanto, si limita in primo luogo alla dimensione giuridica del concetto di *ǧihād*.

Secondo i giuristi, la disciplina del *ǧihād*, inteso come "guerra santa", fa parte di quel settore del diritto musulmano che ha sempre avuto scarso riscontro pratico con la realtà quotidiana. Si tratta di una parte del diritto con caratteristiche etico-morali, piuttosto che di precetto esecutivo in senso stretto, come le norme relative al diritto successorio, alle obbligazioni, ecc.

Come ha di recente sottolineato Massimo Campanini: "[...] *l'insistenza dei dottori in epoca classica sul* jihād *sembra più un* Leitmotiv *giurisprudenziale, una giaculatoria imposta da un dovere d'ufficio, che una vera intenzione aggressiva. I capitoli sul* jihād *fanno parte dei trattati di diritto come quelli sul matrimonio; ma che nelle teorizzazioni dei giuristi vi sia da leggere un effettivo incitamento alla guerra, è per lo meno discutibile*" [Campanini, 1999, p. 129].

Sta di fatto che il *ǧihād* storicamente ha avuto una trattazione essenzialmente intesa in senso militare. Uno studioso contemporaneo ha provato a spiegare questo sviluppo con il processo iniziato

in occasione delle vittorie umayyadi nella guerra civile, che pose fine all'epoca dei Califfi illuminati (*ḫulafā' al-rašidūna*). Ciò segnò una svolta epocale poiché l'autorità politica e, per certi versi religiosa, passò dalla comunità di Muḥammad all'esercito musulmano, acquisendo nel tempo tratti tipici delle pratiche imperiali della Persia sasanide e di Bisanzio. Cominciò perciò ad essere indirizzata dalla ragione di Stato delle classi dirigenti musulmane, ispirata spesso da motivi militari. Fu a questo punto che i *'ulamā'* concentrarono le loro attenzioni sulle dimensioni giuridica e comportamentale: le attività dello Stato e della società furono così subordinate all'interpretazione della *šarī'a* e, perciò, a considerazioni di carattere religioso ed etico, non necessariamente riallacciate alla contingenza storica [Schleifer, 1983[2]].

Pertanto, nella cultura ottomana in particolare, la dottrina del *ǧihād* ha assunto una posizione centrale. Le variazioni concettuali nel corso dei secoli culminano nell'idea che i Sulṭani ottomani sono gli esecutori per eccellenza del *ǧihād*, subito dopo lo stesso Profeta Muḥammad: è grazie al titolo esclusivo di combattente della fede (*ġāzī*) che deriverà la pretesa sultanale al titolo di califfo. Il *ǧihād* diviene, in tal modo, uno strumento di propaganda efficacissimo, all'interno e all'esterno del mondo musulmano.

Per certi versi, ci sembra corretta l'osservazione di Alfred Morabia, secondo cui il *ǧihād* costituirebbe nel mondo musulmano la *'aṣabiyya* (lo spirito comunitario) di cui parla ibn Ḫaldūn nella sua celebre opera *al-muqaddima* [Morabia, 1993]. Tale discorso sembra particolarmente vero per l'epoca della frantumazione dell'Impero 'abbāside, quando l'esigenza di unità e coesione era particolarmente sentita. Ma l'idea si dimostra sempre estremamente attuale, soprattutto oggi alla luce della recente tragedia newyorkese e dell'attacco statunitense all'Afghanistan.

IL CONCETTO DI *ĞIHĀD*

Su un piano strettamente linguistico, il termine *ğihād* è un nome verbale con valore intensivo e significa "sforzo immane", "impegno allo stremo delle forze". Un impegno che deve sempre e comunque essere *fī sabīl Allāh*, vale a dire "sulla via di Dio". Deve, cioè, contenere dei fini eticamente validi in una prospettiva musulmana.

Esistono diversi tipi di *ğihād fī sabīl Allāh*, cui un musulmano deve dedicarsi, siano essi di matrice interiore e spirituale o volti ad agire attivamente sulla vita terrena e mondana. I riferimenti al *ğihād* vanno ricercati nelle diverse fonti su cui si fondano le scienze islamiche (esegesi o *tafsīr*, scienza della tradizione del Profeta o *'ilm al-sunna*, *fiqh*, ecc.). La prima di queste fonti, la supernorma su cui si basa l'islām tutto, è il Corano.

IL CORANO

La radice del termine *ğihād*, Ğ-H-D, compare in trentacinque versetti coranici con diverse accezioni e, in ogni caso, come contrario della radice coranica Q-ʻ-D, che significa "stare seduti" (Cor., 4:95). Con *ğihād*, per ciò stesso, non si intende un atto violento diretto in maniera indiscriminata contro i non musulmani, ma si sottolinea l'aspetto più dinamico ed attivo della vita del credente. È il nome riferito ad un impegno a trecentosessanta gradi che ogni musulmano dovrebbe rivolgere contro il male, in qualunque forma esso si manifesti. Nel Corano, il *ğihād* inteso come "guerra santa" è piuttosto espresso con il termine *qitāl*, più propriamente "scontro armato", anch'esso da attuarsi *fī sabīl Allāh*, e per molti versi, trova una corrispondenza con il *bellum pium et justum* di Sant'Agostino (nel capitolo XIX de *La città di Dio*, dove si parla di guerra combattuta a causa delle ingiustizie del nemico, come estrema *ratio* cui l'autorità costituita ricorre per ristabilire la pace, senza desideri di crudeltà, né di cupidigia) e con la Guerra Santa dell'ebraismo (passi bibliblici esemplari in tal senso sono la cronaca della guerra di Abramo contro la lega dei sovrani di Sodoma e Gomorra nel libro della *Genesi* o, ancora, la mitologia guerresca della conquista delle città cananee da parte di Israele).

Una prima annotazione da fare è quella relativa alla dottrina dell'abrogazione, *ʻilm al-nāsiḫ wa l-mansūḫ*, o più semplicemente *nasḫ*: il principio nacque in seno alla scienza esegetica (*ʻilm al-tafsīr*) ma fu successivamente applicato anche nelle scienze del *ḥadīṯ* (*ʻilm al-ḥadīṯ*) e delle fonti del Diritto (*uṣūl al-fiqh*) [Ğabrī, 1987; Burton, 1990]. La spiegazione di tale dottrina va ricercata

nella credenza che la funzione degli ordini divini consista nel verificare l'obbedienza dell'uomo. La teoria in questione, perciò, comporta che la volontà di Dio possa mutare nelle diverse religioni e da un periodo all'altro. Partendo da tale concezione, i dotti musulmani tengono conto dell'ordine cronologico dei versetti coranici e considerano vincolante l'ultimo comando divino, in ordine di tempo. Dal punto di vista che qui interessa, quello dei concetti relativi al conflitto e al *ǧihād* in generale, le implicazioni sono notevolissime, posto che gli ordini impartiti da Dio tramite Muḥammad nel corso della sua attività profetica sono spesso mutati, talvolta in senso apparentemente antitetico. Anche se spesso i dotti ritengono che si possano considerare esclusi da tale principio i dogmi centrali della fede e le ingiunzioni espressamente dichiarate temporanee o specifiche del dato momento in cui sono state espresse [Burton, 1985].

In base al principio del *nasḫ* e rifacendoci alla classificazione cronologica delle sure coraniche data da Nöldeke [Nöldeke, 1856], potremmo ipotizzare una cronologia delle sure contenenti riferimenti espliciti all' oggetto in argomento: 25, 29, 2, 8, 47, 3, 61, 4, 59, 22,48, 66, 49, 9, 5. Si tratta di sure appartenenti tutte al secondo periodo della vita di Muḥammad come Profeta (Periodo Medinese: 1-10 a.H./622-32 d.C.), allorché da guida religiosa divenne capo di una comunità politica. Fanno eccezione le sure 25 e 29 che, invece, appartengono alla prima fase della vita dell'Inviato di Dio (Periodo Meccano: fino all'1/622), i cui versi presi in esame, il 6 e 18, sono comunque medinesi, interpolati. Questa classificazione è sicuramente arbitraria e viene qui usata a fini didattici, poiché i versetti, all'interno di ogni sura presentano spesso una cronologia autonoma rispetto al resto del testo. È senz'altro più corretto, quindi, fare riferimento ai singoli versetti, ma in

tal modo il discorso si complica ulteriormente.

Attraverso una sommaria ricostruzione, possiamo individuare un iniziale invito alla pazienza e alla sopportazione, che corrisponde a tutto il Periodo Meccano e all'inizio del Medinese. A tal proposito è emblematico il seguente passo coranico, rivelato, pare, al principio del Periodo Medinese:

"*Chiama gli uomini alla Via del Signore, con saggi ammonimenti e buoni, e discuti con loro nel modo migliore, ché il tuo Signore meglio di chiunque conosce chi dalla Sua via s'allontana, meglio di chiunque conosce i diritti. E se punite, punite in misura del torto ricevuto, ma se pazientate meglio sarà pei pazienti*" (16:125-126).

Già nel secondo Periodo Meccano sarebbe stato rivelato l'importante versetto 25:52, in cui si parla di *ǧihād* verbale, versetto che costituisce quindi un invito ad impegnarsi per il dialogo e la moderazione:

"*Ma tu non obbedire a quelli che rifiutano la Fede, ma combattili con la Parola, in guerra grande* [ǧihād^an^ kabīr^an^]" (25:52).

Probabilmente posteriore è il seguente versetto, forse dell'ultimo Periodo Meccano o dell'inizio del Medinese:

"*È dato permesso di combattere* [qatl] *a coloro che combattono* [yuqātilūna] *perché sono stati oggetto di tirannia: Dio, certo, è ben possente a soccorrerli*" (22:39)

Si tratta del permesso divino di rispondere all'oppressione meccana con metodi analoghi a quelli dei Coreisciti. Si consente, in tal modo, l'utilizzo delle armi, anche se finalizzato unicamente all'autodifesa. In sintesi, ciò che i giuristi definiscono come un *ǧihād* difensivo. Ma tali vincoli vengono annullati dalla successiva ingiunzione coranica (inizio Periodo Medinese):

"V'è prescritta la guerra [al-qitāl] *anche se ciò possa spiacervi: ché può darsi vi spiaccia qualcosa che è invece un bene per voi, e può darsi vi piaccia qualcosa, mentre invece è un male per voi, ma Dio sa e voi non sapete"* (2:216).

Tuttavia, in un versetto risalente alla sconfitta di Uḥud (3/625), si continua a sostenere l'esigenza di un impegno verbale, una lotta con la parola:

"E chi sarà zelante [ǧāhāda] *per la Fede lo sarà* [yuǧāhidu] *a proprio vantaggio, perché Dio non ha bisogno alcuno delle creature"* (29:6).

Inizialmente, permangono dei vincoli di natura temporale perché il *qitāl*, *ǧihād* offensivo, è ammesso solo al di fuori dei mesi sacri, *al-ašhur al-ḥurum*, come statuisce il Corano in 9:5 (Periodo Medinese, forse 9 a.H.):

"Quando poi saranno trascorsi i mesi sacri, uccidete [uqtilū] *gli idolatri dovunque li troviate, prendeteli, circondateli, appostateli ovunque in imboscate"*.

Questo invito a combattere stabilisce una differenza fra idolatri (*mušrik*) e coloro che seguono un solo Dio (*ahl al-kitāb*), cioè ebrei e cristiani. Ma in un versetto precedente (del *raǧab* 2 a.H., corrispondente al gennaio 624 d.C.) Egli si era dimostrato indulgente con chi combatte anche nei mesi sacri, seppure per difendersi:

"Ti chiederanno se è lecito far guerra [al-qitāl] *nel mese sacro. Rispondi: "Far guerra* [qitāl] *in quel mese è peccato grave. Ma più grave è agli occhi di Dio stornare dalla via di Dio bestemmiare Lui e il Sacro Tempio e scacciarne la Sua gente, poiché lo scandalo è peggiore dell'uccidere* [min al-qatl], *e costoro non cesseranno di combattervi* [yuqātilūnaka] *fino a quando loro riuscisse di farvi apostatar dalla fede;* [...]" (2:217).

Con tale versetto, come ha sottolineato Claudio Lo Jacono, "*si entrava [...] decisamente in una nuova fase, nella quale Allāh autorizzava la guerra offensiva contro i Suoi nemici e il Profeta, rassicurato, poté accettare il quinto spettanteg li*" [Lo Jacono, 1999, p.61]. Il culmine di questa propensione guerriera è raggiunto, però, con il versetto 9:29 dell'8/630; tale passo non fa distinzione tra contesti e situazioni, ma ingiunge di combattere ad ogni costo sul sentiero di Dio:

"*Combattete* [qātilū] *coloro che non credono in Dio e nel Giorno Estremo, e che non ritengono illecito quel che Dio e il Suo Messaggero han dichiarato illecito, e coloro, fra quelli cui fu data la Scrittura, che non s'attengono alla Religione della Verità. Combatteteli finché non paghino il tributo* [ğizya] *uno per uno, umiliati.*" (9:29).

La maggioranza degli esegeti, e conseguentemente dei *faqīh*, sostiene l'assoluta abrogazione dei versetti precedenti. Per quanto concerne il piano giuridico, l'evoluzione del *fiqh* conosce un momento di stagnazione allorché nel secolo X d.C. viene dichiarata chiusa la possibilità dello sforzo intellettuale (*bāb al-iğtihād*), per cui i '*ulamā'* non sono più autorizzati a svolgere autonomamente la propria speculazione giuridica. La disciplina del *ğihād* mantiene così le caratteristiche sviluppate nel corso dei primi secoli dell'islām, caratterizzati dagli irresistibili successi militari degli esordi dell'islām.

Quanto alla teoria dell'abrogazione dei versetti coranici, pochi autori dell'epoca preclassica del *fiqh*, tra cui il dotto 'aṭā' (morto nel 114-115/733), sostengono, contrariamente alle posizioni prevalenti, che il divieto di combattere nei quattro mesi sacri resta valido. La concessione divina del versetto 2:217 sarebbe riferita, secondo l'au-

tore citato, ad un momento specifico della vita del Profeta, quindi non valido in assoluto. Un'altra tesi, che si distacca sostanzialmente da quella della maggioranza, sostiene che l'obbligatorietà sussiste solo per il *ǧihād* difensivo. Quanto al *ǧihād* offensivo, esso rientrerebbe nella categoria degli atti raccomandabili (*mustaḥabb*), la cui ommissione non viene punita ma la cui esecuzione è premiata (*li l-nadb*) [Tyan, EI²]. L'autore di queste tesi, Sufyān al-Ṯawrī (morto nel 161/777), quasi contemporaneo di 'aṭā', avrebbe avuto tutta una schiera di epigoni tra il XIX e il XX sec. dell'era cristiana, allorché la tesi del *ǧihād* difensivo sarebbe stata abbracciata da numerosi tra i cosiddetti modernisti.

LA *SUNNA*

Nella costituzione della cultura islamica un peso decisivo è stato assunto dalla *sunna* (lett. "tradizione"). Tale concetto va fatto risalire all'epoca preislamica, giacché gli arabi pagani lo utilizzavano per indicare gli usi e i costumi degli antenati. Ripreso dall'islām, definì la tendenza ad imitare la comunità (*umma*) primitiva e, in particolare, il Profeta, come modello comportamentale e completamento del Corano. La *sunna* si manifesta sotto forma di *ḥadīṯ*, detti, fatti o silenzi del Profeta e dei suoi Compagni più intimi, tramandati sotto forma orale e studiati da una apposita scienza, lo *'ilm al-ḥadīṯ*.

In seguito ad una laboriosa ricerca sulla loro autenticità, avvenuta nei primi secoli dell'islām, i *ḥadīṯ* vennero raccolti in volumi-

nose collezioni. Tra tali collezioni sono sei quelle considerate veramente classiche, *al-kutub al-sitta*: il *sahīh* di Buḫārī (morto nel 256/870), il *sahīh* di Muslim (m. 261/875), le *sunan al-muṣṭafā* di abū Dā'ūd al-Siğistānī (m. 275/888), le *sunan* di Tirmiḏī (m. 279/892) e il *kitāb al-sunan al-imām* di al-Nasā'ī (m. 303/915). Non v'è unanimità su quale sia la sesta raccolta da includere nel venerato gruppo di testi: si tende ad individuarla nelle *sunan* di ibn Māğa (m. 273/886) o in *al-muwaṭṭā'* del dotto medinese Mālik ibn Anas (m. 178/795) o nelle *sunan* di al-Dārimī (281/895 ca.) o nel *musnad* del fondatore dell'orientamento giuridico ḥanbalita, il noto Aḥmad ibn Ḥanbal (m. 240/855).

Tutte queste collezioni contengono un capitolo dedicato al *ğihād*, inteso essenzialmente come impegno militare contro il nemico non musulmano. Alcuni esempi di *ḥadīṯ* sul tema:

"*Abū Hurayra ha detto: 'Ho sentito il rasūl Allāh, Muḥammad, – su di lui la pace e la benedizione di Dio – pronunciare le seguenti parole: L'esempio di un combattente per la Causa di Dio (muğāhid fī sabīl Allāh) – e Dio sa bene chi si impegna (yağhadu) veramente per la Sua causa (fī sabīlihi) – è quello di una persona che digiuna e prega senza sosta. Dio assicura che ammetterà il muğāhid fī sabīl Allāh in Paradiso se dovesse essere ucciso, altrimenti farà ritorno alla propria casa sano e salvo e con il bottino di guerra'.*"

"*Il vero combattente* (muğāhid) *è colui che lotta contro se stesso* (nafs)".

Grazie ai *ḥadīṯ*, abbiamo una testimonianza certa del carattere volitivo e combattivo dell'Inviato di Dio, il prototipo di musulmano. In un celebre *ḥadīṯ*, Muḥammad disse: "*Ogni Profeta ha la propria vocazione; la mia è il* ğihād".

IL *FIQH*

La limitazione del termine *ǧihād* e dei suoi derivati all'ambito militare, da un certo punto di vista, è da ricondurre agli sviluppi del diritto musulmano (*fiqh*), derivante dalla *šarī'a*. A questo proposito ci sembra necessaria una precisazione relativa al concetto di Legge sacra. Il termine generico utilizzato nel senso di "legge" è *šar'* o *šarī'a* e sta ad indicare due diverse dimensioni, una metafisica ed una pragmatica. Nel significato metafisico, la *šarī'a* è la Legge di Dio e, in quanto tale, non può essere conosciuta dagli uomini. In questo senso, il *fiqh*, la scienza giurisprudenziale, rappresenta lo sforzo esercitato per individuare la Legge di Dio, e quindi la letteratura legale prodotta dai giuristi costituisce opera di *fiqh*, non di *šarī'a*. Nel linguaggio comune, in ogni modo, per *šarī'a* si intende più genericamente il diritto positivo quale discende dall'operato dei giuristi (*faqīh*). La tradizionale definizione di *šarī'a* che spesso è fornita dai manuali e testi sulle istituzioni del mondo musulmano, vale a dire "Legge divina che la comunità dei credenti deve osservare", appare insoddisfacente se non si precisano due aspetti. Il primo è relativo all'ambito d'azione della *šarī'a*: essa, infatti, non trova un'esatta corrispondenza con il moderno concetto di diritto poiché diverse norme enunciate non sono applicate dai credenti. L'oggetto di tali norme è piuttosto riconducibile ad una tendenza propria della tradizione giurisprudenziale musulmana quale si è costituita nel corso dei primi secoli dell'era islamica, in cui spesso si discutono questioni teoriche, senza alcuna relazione con la realtà effettiva. "*Diritto e religione, legge e morale sono due aspetti di quella stessa volontà per cui è stata fondata e si regge la comunità*

musulmana; ogni questione di diritto è anche un caso di coscienza, e la giurisprudenza poggia in ultima analisi sulla teologia" [Santillana, 1926, I, p.6]. Inoltre, molte delle norme della *šarī'a* riguardano atti personali legati al culto e all'ambito rituale. Disciplinano, cioè, i rapporti tra l'uomo e Dio, non solo le relazioni tra gli uomini. È la classica distinzione tra le due branche della *šarī'a*, che sono rispettivamente le *'ibadāt* (i doveri più propriamente religiosi) e le *mu'amalāt* (relazioni tra uomini). Dal punto di vista del moderno diritto occidentale gran parte della *šarī'a* non presenta i requisiti per cui la si possa definire giuridicamente rilevante. Nello specifico, solo le *mu'amalāt* rientrano nella categoria delle norme di diritto. La *šarī'a* potrebbe essere definita come un insieme di norme ideali, parte delle quali hanno anche un riscontro pratico, ma la cui applicazione resta, in definitiva, una pia aspirazione piuttosto che un fine raggiungibile e, secondo alcuni, perfino un vuoto dogma programmatico [Schacht, 1995].

I trattati di *fiqh* dei quattro orientamenti giuridici (ḥanafita, mālikita, šāfi'ita e ḥanbalita) considerano il *ǧihād* "uno dei più alti e meritori doveri della religione ("*ibādāt*")" [Santillana, 1926, I, p. 26], un atto doveroso, un obbligo che risulta adempiuto se un numero sufficientemente grande di musulmani lo esegue personalmente (*farḍ al-kifāya*), almeno una volta all'anno. I Mālikiti equiparano spesso l'obbligo del *ǧihād* armato all'obbligo della visita annuale alla Ka'ba, [Ḫalīl ibn Isḥāq, 1919], nel senso che anche in questo caso è sufficiente che un certo numero di musulmani la esegui personalmente perché l'obbligo si consideri assolto per l'intera collettività.

Ciò significa che non tutti sono personalmente tenuti al *ǧihād*: l'obbligo è imposto alla comunità considerata collettivamente; se

non si raggiunge un numero sufficiente di combattenti (*muǧāhid*), tutta la comunità è responsabile in solido per il mancato adempimento, come nel caso dell'ufficio del giudice (*qāḍī*) o dello studio delle scienze religiose (*ṭalab al-'ilm*) .

Tuttavia, vi sono delle particolari circostanze in cui quest'obbligo diventa individuale (*farḍ al-'ayn*). È il caso del *ǧihād* difensivo, quando cioè la comunità subisce un attacco e tutti devono partecipare alla lotta in difesa della propria vita, proprietà, ecc. (per es., in un assedio o al confine con territori ostili).

Il *fiqh* prevede un cambiamento immediato ed automatico della situazione giuridica, con il diritto collettivo che diviene individuale. Nella prassi è l'*imām*, spesso di concerto con i *'ulamā'*, che stabilisce se la situazione concreta del *ǧihād* va ricondotta ad un *farḍ al-kifāya* o ad un *farḍ al-'ayn*.

Ne deriva in primo luogo che per l'*imām* e le autorità delegate (*wālī*) il *ǧihād* sia implicitamente un *farḍ al-'ayn*, ovverosia essi lo debbono adempiere in ogni circostanza. In secondo luogo, il requisito giuridico richiesto, quello "delle particolari circostanze", per cui il *farḍ al-kifāya* diventa *al-'ayn*, si configura come una sorta di espediente giuridico, posto che – come testimonia l'esperienza storica – l'*imām* ha nel corso del tempo finito per acquisire *de facto* una prerogativa quasi assoluta nel riscontrare tali circostanze, potendo quindi strumentalizzare il *ǧihād*, come diritto individuale, volgendolo all'interesse dinastico o personale, piuttosto che a quello generale.

Tutte le scuole giuridiche tradizionali (*maḏhab*) concordano sostanzialmente su quali siano i requisiti richiesti al *muǧāhid*: egli deve essere di sesso maschile, pubere, libero, cioè giuridicamente capace (*mukallaf*), nonché in forze per sostenere le fatiche ed eso-

nerato da obblighi familiari. Si comprende dunque l'importanza data dalla giurisprudenza agli interessi del singolo, che in linea generale non devono e non possono essere prevaricati da interessi generali. Per questo fra il *ǧihād*, che è appunto *farḍ al-kifāya*, e la devozione ai genitori, al contrario un *farḍ al-'ayn*, dovrebbe prevalere il secondo: se i genitori di un musulmano non vogliono che il figlio rischi la vita in guerra, questi non può divenire un *muǧāhid* [Scarcia-Amoretti 1987]. Lo stesso principio si individua in numerosi *ḥadīṯ*, in particolare in uno autorevole, in quanto attribuito al Profeta – citato da Buḫārī e da Muslim – ove egli dice che sarebbe meglio impegnarsi nei confronti dei congiunti a carico piuttosto che partire volontari per una spedizione militare. Lo svolgimento di un lavoro che permette il mantenimento dei credenti costituisce, per ciò stesso, un *ǧihād*. In genere, i manuali di *fiqh* indicano al dettaglio quali sono le categorie di musulmani esonerati dall'obbligo del *ǧihād*, fino a che questo mantiene la forma di diritto collettivo. Alcune si possono intuire già da quanto detto per i requisiti richiesti al *muǧāhid*:

- minori e dementi, in quanto non sono *mukallaf* (capaci d'agire);
- donne e schiavi, perché devono essere prima di tutto a disposizione rispettivamente del marito e del padrone (a ribadire la tutela dell'interesse individuale su quello collettivo), ed anche nella considerazione che se sono dispensati da taluni obblighi individuali, *farḍ al-'ayn* (come ad es. la preghiera del venerdì), a maggior ragione lo devono essere per gli obblighi collettivi, *farḍ al-kifāya*. Le donne, soprattutto se anziane, sono ammesse nei campi militari al sicuro dal nemico, per svolgere assistenza ai *muǧāhid* (raccogliere legna, cucinare, medicare i feriti, ecc.), conformemente all'operato dell'epoca del Profeta. Per le esigenze sessuali dei combattenti, è

ammessa la presenza di schiave, non di donne libere. In realtà, anche schiavi maschi potrebbero prendere parte ad una spedizione, se ciò è voluto dal loro padrone, e comunque il loro compito è quello di assistere il padrone stesso;

- infermi e mutilati (ciechi, monchi, ecc.), per un'ovvia inattitudine a prendere parte alle campagne di guerra;

- debitori privi di permesso del o dei creditori di partecipare al *ǧihād*. Questo esonero dalla guerra non è certo un'innovazione del diritto musulmano, ma si tratta di un'eredità del diritto consuetudinario preislamico, come dimostrano le testimonianze del tempo di Muḥammad;

- persone fisicamente atte a combattere, ma prive del consenso dei genitori;

- poveri, e perciò privi dell'equipaggiamento per una missione, come ad esempio accadde in occasione della spedizione di Tabūk. Tutte le scuole, con l'eccezione dei Ḥanafiti, citano quest'ultima categoria.

I Mālikiti discutono se sia lecito interrompere il *ǧihād* militare per il timore di eventuali scontri con altri musulmani briganti o comunque rinnegati.

Il giurista mālikita ibn 'abd al-Salām giunge alla conclusione che combattere i briganti (*al-muḥārib*) sia preferibile al *ǧihād* condotto contro l'infedele, ma si tratta, in ogni modo, di una voce isolata.

Si discute anche sull'opportunità di portarsi appresso esemplari del Corano in azioni belliche per il rischio concreto di oltraggio.

I Ḥanafiti sostengono che ciò è ammissibile solo in caso di armata numerosa in grado di offrire tutte le garanzie di sicurezza; al contrario è da evitare in caso di azione di pattugliamento o incursione (*sariyya*), in cui mancano le condizioni minime di sicurezza.

SUDDIVISIONE TERRITORIALE DEL MONDO

Un aspetto fondamentale per comprendere meglio il concetto di *ǧihād* è la teoria islamica della ripartizione territoriale del pianeta, basata su principî confessionali e di extraterritorialità. Partendo dall'assunto che l'obiettivo dell'islām sia l'intero genere umano, la giurisprudenza musulmana suddivide il mondo in:

- *dār al-islām*; letteralmente "dimora dell'islām". Con tale definizione si suole intendere il territorio sottoposto alla sovranità islamica, in cui vige la *šarī'a*.

- *dār al-ḥarb*; letteralmente "dimora della guerra". È il territorio esterno alla *dār al-islām*, abitato da non musulmani, che sono chiamati tecnicamente *ḥarbī*, divisi in diverse categorie: *kāfir*, se politeisti (*mušrik*) o apostati (*murtadd*); *kitābī*, se appartenenti ad una delle religioni monoteistiche (*ahl al-kitāb*). Nella *dār al-ḥarb*, musulmani e *ḏimmī* (cristiani, ebrei, ecc., normalmente residenti in Terra d'islām a seguito di un patto detto *ḏimma*) non godono più della protezione e della libertà di culto (derivanti dall'accordo della *ḏimma*) di cui beneficiano nella *dār al-islām*.

Come già il diritto romano e quello della cristianità medievale, il diritto musulmano ha elaborato una teoria dell'universalità dello Stato [Khadduri, 1956; Tyan, 1956]. La dottrina relativa alle condotte dello Stato configura la legge di uno stato imperiale, che non riconosce *status* uguale alla parte con cui dovesse combattere o negoziare. Da un punto di vista legale la *dār al-islām* è dunque in uno stato di guerra perenne con la *dār al-ḥarb*.

La pace nel senso tecnico-giuridico del termine non è ammessa, potendosi tutt'al più concludere da parte dell'*imām*, per necessità (*ḍarūra*), una tregua (*hudna*). La pace permanente infatti si può ottenere soltanto quando la *dār al-ḥarb* sarà ridotta alla non esistenza totale, e quindi verrà meno la stessa ragion d'essere del *ǧihād* armato.

Nell'età d'oro del primo islām la realizzazione di tale obiettivo sembrava certa e prossima, e dunque la previsione di situazioni di pace, seppur precaria, venne inizialmente esclusa dai giuristi. Solo in un secondo momento, allorché l'ondata espansionistica raggiunse la sua massima estensione, si cominciarono a prevedere situazioni di compromesso.

In questo senso, gli Šāfi'iti hanno previsto una terza categoria territoriale, facendo così convergere teoria e prassi: la *dār al-ṣulḥ* (detta anche *dār al-'ahd* o *dār al-muwāda'a*) letteralmente "dimora dell'accordo (o del trattato)". Si tratta di una zona territoriale in cui i musulmani concludono un armistizio con non musulmani, i quali mantengono il possesso delle loro terre, previo pagamento di un tributo. I due precedenti storici, cui i dotti che sostengono questo punto hanno sempre fatto riferimento, sono l'accordo che il Profeta ha stipulato con i cristiani del Naǧrān e il trattato (denominato *baqt*) concluso dal nuovo Stato arabo con il regno cristiano di Nubia nell'anno 30/652.

IL *ǦIHĀD* DELL'ANIMA

In precedenza abbiamo evidenziato il ruolo svolto dall *šarī'a*, e dalla materia giuridica che da essa deriva, nella vita dei musulmani e le implicazioni che questa influenza ha avuto nello sviluppo di una dottrina del *ǧihād* in senso militare, a scapito degli altri aspetti. Al punto che, per molti versi, non è errato affermare che l'islām è una religione legale. "*La teologia non è mai riuscita a raggiungere nell'islām un'importanza simile* [al fiqh]*; soltanto il misticismo è stato abbastanza forte da sfidare il predominio della Legge nell'animo dei musulmani, e spesso ne è uscito vittorioso*" [Schacht, 1995, p.1]. Il concetto di *ǧihād* conosce, perciò, anche una dimensione spirituale, sufica. Punto di partenza per una trattazione del *ǧihād* in ambito sufi è un passo coranico che recita:

"*Ma non voglio dichiararmi del tutto innocente, ché l'anima appassionata spinge al male* [inna al-nāfsa la ammārat^un bi l-sū'i], *a meno che il mio Signore non abbia pietà, e certo il mio Signore è indulgente e clemente*" (12:53).

Altrettanto importante è un *ḥadīṯ* spesso citato dai sufi ma che non si trova nelle raccolte ufficiali. Lo cita per primo il tradizionista, teologo e giurista *aš'arita* al-Bayhaqī (m. 458/1066), nell'importante collezione di *ḥadīṯ* da lui composta, *kitāb al-sunan al-kubrā*, non contenuta nella monumentale opera di catalogazione di Wensinck [Wensinck et al. 1936-69]. In base al *ḥadīṯ* in questione, risulta che Muḥammad, durante la marcia di ritorno a Medina dopo la vittoria della Mecca e di Ḥunayn (8/630), disse ad alcuni dei suoi Compagni: "*Siamo tornati dal ǧihād minore a quello maggiore!*". Gli si chiese di chiarire la differenza tra i due concetti, ed egli rispo-

se che "*il ğihād maggiore è la battaglia dell'anima contro le sue passioni*". In altri termini, la parte più bassa dell'anima spinge l'uomo verso il male (stadio dell'*ammāratun bi l-sū'i*); in un secondo momento, però, prevale l'anima che si autoaccusa (stadio del *nafs al-lawwāma*). A questo punto, grazie a degli esercizi spirituali, l'uomo può perfino giungere a stare in pace con il creato (stadio ultimo: *muṭma'inna*). In altri termini, quando una persona segue i suoi più bassi istinti è sotto il controllo assoluto del *nafs la ammāratun bi l-sū'i* e, per ciò stesso, agisce come una bestia. Ma, grazie all'innata fede insita nella natura umana, egli può arrivare a provare disgusto per se stesso, per le cattive azioni commesse e per la distruttività che causa a se stesso e agli altri.

L'assenza del *ḥadīṯ* citato sopra dalle raccolte canoniche ha fatto affermare a certi teorici contemporanei del radicalismo islamico, in particolare Ḥasan al-Bannà, che esso non ha i requisiti teorici per essere considerato autentico. Molti autori, in ambito sufi, ma anche delle altre scienze islamiche, accettano, ad ogni modo, questa differenza tra piccolo *ğihād* o *ğihād* minore (*al-ğihād al-aṣġar* o *al-ğihād al-ṣaġīr*) e grande *ğihād* o *ğihād* maggiore (*al-ğihād al-akbar* o *al-ğihād al-kabīr*).

Solo il primo è la cosiddetta "guerra santa", il *qitāl fī sabīl Allāh*. Il secondo, il *ğihād* maggiore, allude, perciò, alla guerra invisibile contro l'anima che inclina al male, una guerra intesa cioè a livello interiore e spirituale, primo vero passo sulla via della conoscenza intuitiva di Dio. I sufi utilizzano spesso anche il termine *muğāhada*, derivato dalla stessa radice.

Il mistico al-Huğwirī (m. 465/1072), attribuisce la dottrina della *muğāhada al-nafs* (impegno morale rivolto alla propria anima), intesa come forma di mortificazione, ai discepoli del mistico Sahl

al-Tustarī (m. 283/896 d.C). Secondo al-Huğwirī, essi raccontarono che al-Tustarī, nel commentare il versetto coranico 29:69 ("*Ma quelli che lotteranno zelanti per Noi* [ğāhadū fīnā], *li guideremo per le Nostre vie* [subulunā] *e certo Dio è con coloro che operano il bene!*"), giunse alla conclusione che chiunque mortifichi se stesso perviene alla contemplazione, all'anima in pace con il Signore [Hujwiri, 1911].

Quando l'uomo sente questi "rimorsi della coscienza" significa che la sua anima accusatrice è in azione. In tale modo, egli si rende conto del male provocato e si vergogna per ciò che fa. Il risultato di questo risveglio dell'anima è l'inizio di un conflitto, un *ğihād*, fra l'anima cosciente e l'anima inferiore: o si seguono le ispirazioni dell'anima critica, e gradatamente si conquista l'anima inferiore, seguendo una via virtuosa e chiedendo il perdono divino per i propri peccati; oppure si cerca di ignorare la voce della coscienza e si segue con ostinazione ogni tipo di corruzione morale.

Proprio tale ostinazione comporta una caduta sempre più profonda nella depravazione, accompagnata da disperazione, amarezza e cinismo. Si enfatizza così il concetto per cui la mortificazione dell'anima (*al-ğihād al-akbar*) è più importante della guerra contro i non musulmani (*al-ğihād al-aṣġar*). Il concetto espresso in questi termini è talmente consolidato nella tradizione sufi che lo si dà per acquisito. Una definizione precisa ci è stata tramandata dal grande teologo al-Ġazālī (m. 505/1111), che definisce il *ğihād* il "polo essenziale della religione" (*al-quṭb al-a'ẓam*):

"*In talune occasioni si sanno signoreggiare gli istinti negativi, in altre no. E ciò deve provocare tormento per la propria debolezza e perseveranza nel continuare a lottare e a combattere, ché questo è il grande* ğihād".

Lo stesso al-Ġazālī, d'altro canto, afferma di aver spesso posto in pratica il combattimento spirituale, come attesta il seguente passo autobiografico:

"*Entrai infine a Damasco, dove rimasi circa due anni dedito unicamente al ritiro* ('uzla) *e alla solitudine* (ḫalwa), *agli esercizi* (riyāḍa) *e ai combattimenti spirituali* (muǧāhada), *occupandomi unicamente di purificare la mia anima* (tazkiyat al-nafs), *di correggere il mio carattere* (aḫlāq) *e rendere il mio cuore puro* (taṣfiyat al-qalb)*"per (praticare) il ricordo di Dio, l'Altissimo, così come avevo imparato dai libri dei sufi*" [cit. in Scattolin, 2000, p.288].

Non sembra errato sostenere che la pratica dell'islām si manifesta ad ogni livello come un grande impegno, uno sforzo interiore che si estrinseca anche in azione, un *ǧihād*, come testimoniato da Ǧalāl al-Dīn al-Rūmī, il grande mistico anatolico (morto nel 671/1273), il quale attua un paragone tra la *šahāda* e la spada, intendendo affermare che chi si impegna sulla via di Dio in maniera zelante testimonia la propria fede, come accade in occasione della *šahāda*. Le due dimensioni apparentemente antitetiche del *ǧihād* – quella militare e quella spirituale – sono, dunque, intimamente interrelate; entrambe le dimensioni mostrano caratteristiche analoghe. Non potrebbe essere altrimenti, essendo il *ǧihād* una reazione allo squilibrio e alla crisi che caratterizzano le società dell'uomo, secondo l'esempio di Muḥammad che constatò lo stato di degrado in cui soggiaceva la società araba preislamica [Schleifer, 1983[2]]. Sono numerose le figure di pii musulmani che si segnalano tanto per la loro ascesi spirituale quanto per il loro impegno con la spada. Tra i più celebri di essi, tanto per citare un esempio, indichiamo 'Abd Allāh ibn Mubārak (m. 180/797), considerato, tra le altre cose, come il primo autore di un'opera sul *ǧihād*, verosimilmente un'o-

pera sulle *faḍā'il al-ǧihād*, genere letterario di propaganda [Sivan, 1968], o, ancora, il celeberrimo Manṣūr al-Ḥallāǧ (m. 309/922) [Ventura, 1987].

IL *ǦIHĀD* INTERMEDIO:

AL-AMR BI L-MAʿRŪF WA NAHY ʿAN AL-MUNKAR

Rispetto a quanto ricondotto ai concetti di *ǧihād* maggiore e minore, l'imperativo di *al-amr bi l-maʿrūf wa nahy ʿan al-munkar* (letteralmente, "imporre ciò che è bene e vietare ciò che è riprovevole") costituisce una sorta di situazione intermedia, in quanto intende una estrema varietà di comportamenti, che vanno da un atteggiamento critico nei confronti dei membri della propria cerchia familiare al feroce attacco contro un *imām* considerato ingiusto [Cook, 2001].

La fonte prima del principio è, ancora una volta il Corano:

" [" ...] *Coloro che seguiranno il Mio Messaggero, il Profeta dei Gentili che essi troveranno annunciato presso di loro nella* Torāh *e nell'Evangelo, che ordina loro azioni lodevoli* [ya'muruhum bi l-maʿrūf] *e le biasimevoli proibirà* [yanhāhum ʿani l-munkar], *che dichiarerà loro lecite le cose buone e illecite le immonde e li allevierà dei legami e delle catene che pesano su di loro; e coloro che crederanno in lui, che lo onoreranno, che lo asisteranno, e che seguiranno la Luce scesa con lui dal cielo: quelli saranno i fortunati*"" (7:157).

"*Voi siete la migliore nazione mai suscitata fra gli uomini: promuovete la giustizia* [ta'murūna bi l-ma'rūf] *e impedite l'ingiustizia* [tanhauna 'ani l-munkar], *e credete in Dio. Ché se la Gente del Libro anche credesse, meglio sarebbe per loro. Fra di loro vi sono anche credenti, ma i più sono empi*" (3:110).

"*Essi credono in Dio e nell'ultimo giorno, promuovono la giustizia e impediscono l'ingiustizia* [*ya'murūna bi l-ma'rūfi wa yanhawna 'ani l-munkari*] *e gareggiano nelle opere pie: quelli sono fra i Buoni*" (3:114).

"*Soccorrerà coloro che, quando Noi li abbiamo stabiliti nel paese, osservano la Preghiera e pagano la Dècima e invitano al Bene e sconsigliano il Male* [*amarū bi l-ma'rūfi wa nahaw 'ani l-munkari*]*: a Dio tutte tutte le cose ritornano al fine*" (22:41).

"*Ma i credenti e le credenti sono l'un l'altro amici e fratelli, invitano ad atti lodevoli e gli atti biasimevoli sconsigliano*[*al-amirūna bi l-ma'rūfi wa l-nāhūna 'ani l-munkari*]*, e compiono la Preghiera e pagano la Dècima e obbediscono a Dio e al Suo Messaggero: di questi Dio avrà misericordia, ché Egli è potente sapiente*" (9:71).

"*Coloro che si convertono, che adorano, che lodano, che pregano, che si chinano, che si prostrano, che invitano al Bene, che sconsigliano il male* [*amarū bi l-ma'rūfi wa nahaw 'ani l-munkari*]*, che osservano i termini di Dio! Dà la buona novella ai credenti*" (9:112).

Anche la *sunna* è generosissima con il principio *al-amr bi l-ma'rūf wa l-nahy 'an al-munkar*. Tanto per citare un esempio eclatante: "*è un ǧihād immenso dire la verità ad un sultano prepotente!*". Con la formula sopra riportata, si intende affermare il principio per cui ogni buon musulmano deve lottare per il bene della società, contro la corruzione e la decadenza, un vero e proprio

ǧihād.

"*Le* ǧihād *moral revêtit deux caractères, en partie complémentaires. A côté d'un* ǧihād *individuel, fondé sur les règles éthiques, se développa un* ǧihād *moral d'esprit social, communautaire, dans le droite ligne de cette "curatelle générale" et de ce privilège d'inerrance que nous èvoquins plus haut*" [Morabia, 1993, p.313].

Questa lotta prevede perciò che ogni musulmano lavori con le proprie capacità, intellettuali e materiali, per la realizzazione della giustizia. Da quanto detto discende che chiunque si impegni per l'attuazione di una azione che conduca alla giusta moralità o, comunque, permetta a terzi di porla in essere, ottiene una ricompensa divina pari a chi l'abbia materialmente compiuta. Al-Ġazālī individua nello specifico gli atti censurabili: tra le altre cose, l'abbandono o il rifiuto delle prescrizioni religiose, il consumo di alimenti illeciti, il libertinaggio, il sostenere idee eretiche, gli eccessi comportamentali, ecc. [Morabia, 1993]. In un noto *ḥadīṯ*, Muḥammad afferma che chi commette un'infrazione in privato se la vede direttamente con Dio, ma se l'infrazione è commessa pubblicamente, in maniera tale da incitare la comunità ad infrangere le regole, l'autore subirà una pena pubblica. Il concetto si riallaccia all'idea che l'uomo non può sondare i cuori altrui. In altri termini, l'essere umano non può constatare la vera intenzione (*niyya*) delle azioni compiute dagli altri.

IL ĞIHĀD NELLA TEORIA ḤANAFITA

Gli Ottomani, come già i Selgiuchidi, adottarono ufficialmente il *madhab* ḥanafita al punto che esso si impose su buona parte delle terre dell'Impero. Il nucleo della dottrina ḥanafita, storicamente la prima tra le classiche scuole giuridiche ad essersi costituita verso la fine dell'VIII secolo d.C., è il frutto dell'elaborazione dei suoi fondatori, abū Ḥanīfa (morto nel 150/767), abū Yūsuf (m. 181/798) e Muḥammad al-Šaybānī (m. 209/805). In particolare, quest'ultimo si segnala come colui che ha dato il via alla codificazione e alla sistematizzazione delle norme disciplinanti i rapporti con i *ḥarbī*, gli abitanti della *dār al-ḥarb*. L'opera attribuita ad al-Šaybānī è immensa ed è disponibile pressoché nella sua interezza, anche se sono stati avanzati forti dubbi sul fatto che egli abbia effettivamente scritto tutti i titoli attribuitigli, posto che i suoi maestri, abū Ḥanīfa e abū Yūsuf, hanno lasciato una quantità ridotta di scritti sul *fiqh* (sono numerosi i testi attribuiti ad abū Yūsuf, ma pochi sono giunti fino ad oggi). Va detto, infatti, che il *fiqh* dei primordi si

basava essenzialmente sulla trasmissione orale della conoscenza e che, con tutta probabilità, al-Šaybānī rappresenta una di quelle figure che hanno segnato il passaggio alla forma scritta. Le caratteristiche principali di al-Šaybānī sono il rigore e la sistematicità nel metodo. Egli cerca in ogni circostanza un fondamento tradizionistico per giustificare le diverse teorie di diritto. Anche se – va detto – una delle critiche che più spesso gli è stata mossa è di non aver fatto riferimento esclusivo ai *ḥadīṯ* del Profeta, favorendo quelli dei Compagni (*ṣaḥāba*) [Schacht, 1959].

Un'importante opera composta da al-Šaybānī, dal titolo *kitāb al-aṣl* (ma nota anche come *al-mabsūṭ*) costituisce uno dei punti di partenza di tutta la dottrina ḥanafita, tanto che molti dotti ḥanafiti ne ritenevano indispensabile la conoscenza a memoria, finalizzata all'ottenimento della qualifica di *muǧtahid*. Tra le diverse opere del giurista iracheno, si segnalano, più specificamente, per le relazioni di guerra e pace, il *kitāb al-siyar al-kabīr* e il *kitāb al-siyar al-ṣaġīr*. A fianco al voluminoso *corpus* di al-Šaybānī, va segnalato il *kitāb al-ḫarāǧ* di abū Yūsuf, opera di carattere fiscale, scritta su commissione del califfo ʿabbāside, Harūn al-Rašīd (149/766-193/809). Un altro autore del periodo antico che è spesso citato dalle opere posteriori è al-Ṭaḥāwī, giurista egiziano morto nel 321/933. La tradizione gli attribuisce due importanti commentari, il *kitāb al-ǧāmiʿ al-kabīr* e il *kitāb al-ǧāmiʿ al-ṣaġīr*; vanno inoltre segnalati l'*iḫtilāf al-fuqahāʾ* e un Compendio (*muḫtaṣar*) di diritto ḥanafita, ma soprattutto i formulari legali (*šurūṭ*) sulle transazioni, il cui genere letterario ha avuto uno sviluppo decisivo proprio grazie ad al-Ṭaḥāwī [approfondimenti in Walkin, 1972].

Piuttosto che a queste opere degli esordi del *fiqh*, gli Ottomani avrebbero fatto riferimento agli sviluppi successivi del diritto ḥana-

fita. In particolare, possiamo considerare come età classica del *madhab* fondato da abū Ḥanīfa il periodo compreso tra i secoli decimo e undicesimo. È in questo periodo, infatti, che vengono prodotte due delle opere classiche per eccellenza del corpus ḥanafita. La prima di esse è il *muḫtaṣar* di al-Qudūrī (Baghdad, 362-428/973-1037), già oggetto di parziali traduzioni in lingue occidentali [Bercher, 1950 e1954; Rosenmüller, 1826]. Caposcuola della scuola ḥanafita irachena, al-Qudūrī si segnala anche per essere stato il maestro di numerosi dotti famosi dell'epoca. Ma è appunto il *muḫtaṣar* (definito per eccellenza dai Ḥanafiti, *al-kitāb*) che lo fa entrare nella storia e gli conferisce un certo grado di riverenza e di "santità" (secondo gli aneddoti, una copia del testo fu appesa da al-Qudūrī in persona alla tenda della Ka'ba) analogo a pochi altri nella storia del diritto nel mondo musulmano; al punto che il teologo ḥanbalita, ibn Taymiyya avrebbe usato il *muḫtaṣar* come testo di riferimento per le posizioni della scuola ḥanafita. Nel corso dei secoli, numerosi dotti ḥanafiti auspicano che anche quest'opera sia oggetto di studio mnemonico e critico (il metodo di apprendimento delle *madrasa* prevede per i giovani studenti lo studio e la memorizzazione di testi base). Tra i lavori composti nella stessa epoca, probabilmente solo la *risāla* di ibn abī Zayd al-Qayrawānī (m. 385/996), giurista di scuola mālikita, ebbe pari impatto sulla cultura locale. Il *muḫtaṣar* tratta oltre dodicimila questioni, affrontando tutto il campo del *fiqh*. Il testo non attua un'analisi relativa all'origine delle norme. La fonte e la giustificazione del singolo caso, attuata da al-Qudūrī, saranno oggetto degli sviluppi successivi della disciplina giurisprudenziale ḥanafita.

Un altro testo fondamentale nella scuola ḥanafita è il *kitāb al-mabsūṭ* di al-Saraḫsī (morto in Transoxiana nel 490/1090). Per l'in-

fluenza esercitata nei secoli dal *kitāb al-mabsūṭ*, non sembra azzardato affermare che al-Saraḫsī rappresenta, forse, il più eminente dei giuristi ḥanafiti di tutti i tempi. In questo capolavoro del *fiqh*, egli riprende, organizza e approfondisce, attualizzandole, le regole espresse da al-Šaybānī, tenendo conto dei punti di disaccordo tra le varie correnti all'interno del *madhab*, poiché questo si caratterizza proprio per la varietà di opinione tra i suoi aderenti. Autore prolifico, al-Saraḫsī compone anche il *šarḥ kitāb al-siyar al-kabīr li Muḥammad al-Šaybānī* [Saraḫsī, 1971], commentario dell'opera di al-Šaybānī.

Il *muḫtaṣar* e il *mabsūṭ* avrebbero costituito nei secoli a venire i due archetipi di trattato di *fiqh* per i Ḥanafiti: compendio il primo, opera monumentale e minuziosa la seconda. In particolare, il *muḫtaṣar*, insieme al *ǧāmi'al-ṣaġīr* di al-Šaybānī, fu ripreso e ampliato dal *faqīh* al-Marġīnānī (morto in Transoxiana nel 593/1196) con il titolo di *bidāyat al-mubtadi'* che sarà da egli stesso ripresa ed espansa con il titolo di *al-hidāya* (approfondimento, guida), immensa opera critica al lavoro precedente [Marġīnānī, 1965]. La *hidāya* apre un nuovo capitolo della dottrina ḥanafita, quello del formalismo e della sistematizzazione giuridici, e rappresenterà l'opera base per numerosi autori di commentari nei secoli a venire, compreso il periodo ottomano, tra cui segnaliamo quelli di al-Qūhistānī (m. 950/1543) e di Ebūsu'ūd (abū l-Su'ūd) Efendi (m. 981/1574).

Nella folta schiera di dotti ḥanafiti dell'epoca classica, merita un discorso a parte 'alā' al-Dīn al-Kāsānī (morto in Siria nel 587/1191), tanto capace da meritarsi l'epiteto di *malik al-'ulamā'*, "re dei dotti". Contemporaneo di al-Marġīnānī, allievo del noto giurista 'alā' al-Dīn al-Samarqandī (m. 539/1144) ed esponente della

florida tradizione giuridica dell'Asia centrale (come già al-Saraḫsī), al-Kāsānī è l'autore del *kitāb badā'i' al-ṣanā'i' fī tartīb al-šarā'i'* che, secondo i biografi, è un commento all'opera del suo maestro al-Samarqandī intitolata *tuḥfat al-fuqahā'*. In realtà, il *kitāb badā'i'* non presenta le caratteristiche proprie del commentario (*šarḥ*), ma al contrario è costruito in maniera totalmente autonoma ed originale. Gli studiosi contemporanei, sia occidentali che orientali, considerano il *kitāb badā'i'* come uno dei testi più importanti di tutta la produzione ḥanafita per via dell'alta qualità della trattazione, perfettamente sistematizzata, come nessuno aveva mai fatto in precedenza e avrebbe fatto in seguito. Tuttavia, il *kitāb badā'i'*, nonostante il suo grande valore intrinseco, esercitò una scarsa influenza nel corso dei secoli; infinitamente inferiore rispetto a quei lavori che avrebbero costituito, al contrario, dei precedenti quasi obbligati per gli studiosi a venire, come il *kanz al-daqā'iq* di abū al-Barakāt al-Nasafī (m. 710/1310), o l'opera, di cui presentiamo qui un capitolo, intitolata *durar al-ḥukkām fī ġurar al-aḥkām* di Molla Hüsrev (m. 885/1480), o, ancora, il *durr al-muḫtār* di al-Ḥaṣkafī (m. 1088/1677). L'effettiva importanza del *kitāb badā'i'* si manifestò soltanto in epoca tardo-ottomana, esattamente nel 1328/1909, allorché fu data alle stampe la prima edizione dell'opera, così che il *maḏhab* ḥanafita la adottò come punto di riferimento. Lo scarso peso che il testo di al-Kāsānī esercitò nei secoli anteriori al ventesimo è dimostrato dall'esiguo numero di citazioni nei manuali posteriori a quello in discorso e dal fatto che i biografi non indicano alcun suo discepolo. Infine, delle numerose opere a lui attribuite non resta quasi traccia, con l'ovvia eccezione del *kitāb badā'i'*. L'importanza che è attribuita al giurista, in termini francamente eccessivi da parte degli studiosi occidentali e mediorientali moderni, è il frutto della

proiezione nel passato di una realtà assai più recente.

In questa parzialissima rassegna di dotti ḥanafiti, merita di essere citato Faḫr al-Dīn Qāḍīḫān (m. 592/1196), anch'egli originario della Transoxiana. Qāḍīḫān è autore di numerose opere, ma deve la sua notorietà all'opera *fatāwā al-ḫāniyya*. Il titolo fa riferimento all'istituto della *fatwà* (parere giuridico emesso da un giureconsulto la cui perizia è riconosciuta, in risposta ad una questione postagli da un privato, da un *qāḍī* o da un governante), ma in realtà non contiene opinioni giuridiche in senso tecnico: è piuttosto un'opera di *fiqh* teorica con riscontri pratici. Il successo e l'influenza esercitata dall'opera in discorso sono notevoli su tutta l'area del mondo musulmano di prevalenza ḥanafita, soprattutto in India. Sempre nel Subcontinente conobbe una grande diffusione un'altra compilazione di estratti delle opere autorevoli del *maḏhab* ḥanafita, dal titolo *fatāwā al-tatārḫāniyya*, che fu composta su richiesta di *Tatārḫān*, alto funzionario al sevizio del secondo sultano tuġluqide di Delhi, Muḥammad (724-752/1324-1351).

Una delle caratteristiche principali dei Ḥanafiti è l'uso del pensiero nell'elaborazione della teoria giuridica tanto che, non a caso, il loro appellativo è *aṣḥab al-ra'y* (fautori dell'uso del criterio umano [Cilardo, 1990]), formula generica che ai primordi del *fiqh* – a dire il vero – ricomprende tutti quei giuristi, non necessariamente di impostazione ḥanafita, che accettano il principio del *ra'y*. Tale definizione è intesa in contrapposizione agli *aṣḥab al-ḥadīṯ* (assertori della preminenza della tradizione). A ben vedere, una controversia sull'uso della propria opinione riflette una problematica che va ben al di là dei ristretti confini giuridici: quella relativa alla disputa sui confini da attribuire alla ragione e al libero arbitrio [Ventura, 1999, p.109]. A fianco delle quattro fonti del diritto (*uṣūl*

al-fiqh) generalmente accettate (Corano, Tradizione, Consenso e Analogia), i Ḥanafiti attribuiscono dunque un particolare valore a delle fonti ausiliari, tra cui il citato *ra'y* (decisione fondata sulla *ratio* personale). Già al-Šaybānī aveva inquadrato i rispettivi campi d'applicazione del *ra'y* (considerato da questi come un sinonimo di *qiyās*) e del *ḥadīṯ*.

La dottrina ḥanafita accetta anche l'*istiḥsan* come principio sussidiario di interpretazione giuridica. Si tratta di un metodo interpretativo, utilizzato in determinati casi, che autorizza l'interprete della norma a fare uso del proprio criterio di scelta.

" *'Istaḥsana' significa preferire, trovare buono ('ḥasan'), ed indica l'atto per cui il giureconsulto preferisce una soluzione che considera migliore a quella che sarebbe data dall'analogia, o in altri termini, fa prevalere alla logica rigorosa le considerazioni di utilità pratica o di equità, che sarebbero offese, ove egli si attenesse al rigore del diritto*" [Santillana, 1926, I, p.72].

L'uso del *ra'y* e dell'*istiḥsan* ha reso – per certi versi – la scuola ḥanafita più flessibile rispetto alle altre scuole. Anche se – a dire il vero – la flessibilità è tutto sommato ridotta, poiché l'*istiḥsan* "[...], *sia in teoria sia nella sua applicazione pratica, occupa una posizione troppo subordinata per influenzare efficacemente il diritto positivo*" [Schacht, 1995, p.212]. Anche per tale grado di flessibilità, in ogni modo, le popolazioni turcofone, in generale, e l'Impero Ottomano, in particolare, hanno aderito al *maḏhab* ḥanafita. Nelle terre dell'Asia centrale e dell'Anatolia, infatti, le esigenze della *šarī'a* dovevano tener conto dei costumi e delle tradizioni preislamiche di matrice turco-mongolica, spesso in palese conflitto tra loro, come vedremo meglio nelle pagine seguenti. Per quanto flessibile potesse essere, in ogni modo, un atto emanato seguendo il

principio dello *istiḥsan* non poteva costituire un precedente giuridico, quindi non era sottoponibile ad analogia.

Altra caratteristica propria dei Ḥanafiti consiste nell'attribuire un particolare rilievo alla dottrina sviluppata dai maestri del passato, al punto che ogni dotto, al momento di trattare un argomento specifico, deve necessariamente citare la dottrina precedente, a partire da abū Ḥanīfa e Muḥammad al-Šaybānī. L'uso particolarmente marcato del *qiyās* ha dato origine, in ultima istanza, ad una forma di letteratura giuridica caratterizzata, escusivamente o quasi, da citazioni sistemate in maniera da dare una certa autorità agli argomenti dell'autore; la maggioranza dei giuristi ottomani ha composto trattati di questo tipo. Il principio al centro di tale approccio teorico è il riconoscimento della tradizione giuridica come elemento fondante della singola opinione di diritto. Quanto affermato è facilmente dimostrabile analizzando il *corpus iuris* ḥanafita, gli autori del quale sono spesso di difficile determinazione, trattandosi – con tutta probabilità – di opere collettive attribuite posteriormente ad un unico autore, come nel caso citato dell'opera di al-Šaybānī. Da un certo punto di vista, questa caratteristica si pone come un vincolo per ulteriori sviluppi del diritto: il precedente dell'insigne dotto del passato graverà sempre sull'analisi dello studioso ḥanafita del presente.

Altro tratto caratteristico del *maḏhab* ḥanafita è costituito da una minore uniformità all'interno di esso rispetto a quanto accade nelle altre scuole giuridiche. I dotti ḥanafiti, a partire dalla triade dei fondatori (abū Ḥanīfa, abū Yūsuf e Muḥammad al-Šaybānī), si trovano spesso in disaccordo. Tale caratteristica ha certamente dato un tono flessibile alle trattazioni delle singole fattispecie giuridiche. Il fatto che un singolo studioso, anche se gode di grande prestigio, abbia

espresso un'opinione non significa, di per sé, che vada seguita dal resto dei ḥanafiti: anche uno stimato giurista può commettere degli errori di analisi o non fornire una spiegazione sufficiente a giustificare la propria affermazione, si pensi al caso di al-Qudūrī, spesso criticato in questo senso.

ĞIHĀD E *SIYAR*

Nel trattare delle relazioni tra *dār al-islām* e *dār al-ḥarb*, spesso i testi del *madhab* ḥanafita differiscono dal resto della dottrina giuridica quanto ad uso della terminologia. Essi infatti definiscono la disciplina di tali relazioni con la parola *siyar* e spesso intitolano il capitolo ad esse dedicato *kitāb al-siyar*, piuttosto che *kitāb al-ğihād*, come invece accade generalmente nei testi composti dagli aderenti agli altri orientamenti giuridici. Nel caso del testo di Molla Hüsrev, su cui concentreremo il nostro interesse nelle pagine seguenti, il capitolo in questione prende il titolo più classico di *kitāb al-ğihād*.

Il termine *siyar* è, a livello linguistico, il plurale di *sīra*, che significa "condotta", "comportamento". La radice trilittera da cui deriva, S-Y-R, è coranica ed è presente in sei versetti, nel senso di "viaggi" o di "essere in moto", o ancora, nel senso di "forma".

"*V'è la pesca e il cibo che il mare contiene perché voi e i viaggiatori* (al-sayāra) *possiate goderne, ma vi è proibita la selvaggina terrestre finché siate in stato sacrale; temete quel Dio avanti al quale sarete tutti radunati!*" (5:96)

"Disse Dio: "Afferralo, e non temere, ché lo ritorneremo al suo stato primiero (sīratahā al-ulà)" (20:21)"E un Divino Messaggero suscitammo in ogni nazione, a gridare: "Adorate Dio ed evitate Tāġūt!" E di quegli uomini alcuni ne guidò Iddio ed alcuni con ragione furono traviati. Viaggiate (fasīrū) dunque sulla terra, e guardate quale fu la fine di quei che smentirono Dio!"(16:36)

Numerosi i riferimenti alla radice in questione nei *ḥadīṯ*: Buḫārī, per citare un esempio, dà il titolo di *kitāb al-ǧihād – bāb faḍl al-ǧihād wa l-siyar* ad un capitolo delle sue *sunan*. Il termine *sīra* doveva essere utilizzato già in epoca preislamica nel senso generico di "condotta", "comportamento", spesso riferito a personaggi con un ruolo decisionale. Nell'arabo del primo periodo islamico, infatti, il termine significava anche "azione memorabile" e "resoconto di un'azione particolarmente importante", perciò cominciò ad essere usato estensivamente per indicare la storia, la biografia e il resoconto delle campagne militari di sovrani ed altri personaggi illustri. Così, tanto per citare degli esempi, riscontriamo che Aban ibn 'abd al-Ḥamīd al-Lāhiqī (morto nel 200/815) scrisse una *sīrat Ardašīr* e Awan ibn al-Ḥakām (morto nel 147/764) compose una *sīrat Mu'āwiya wa banū Umayya*. Solo dal secondo secolo dell'égira il termine cominciò ad indicare specificamente la "condotta dell'Inviato di Dio". L'attestazione più antica di tale accezione della parola *sīra* si ha con la prima biografia del Profeta, scritta da ibn Hišām (m. 218/833) intitolata, appunto, *sīrat rasūl Allāh* ("Biografia dell'Inviato di Dio" o, più letteralmente, "la condotta dell'Inviato di Dio") o *sīra nabawiyya* ("Biografia del Profeta"). Anche se – va detto – non tutti condividono questa opinione, riconducendo la prima attestazione ad al-Zuhrī (m. 124/742) [approfondimenti in Duri, 1957; Hinds, 1983].

Nel II sec. dell'era islamica, il termine comincia a conoscere l'ampliamento della propria sfera semantica. L'uso del plurale cominciò a presentare, in maniera più specifica, un carattere normativo e non solo narrativo. In altri termini, da narrazione di eventi passati, esso intese inquadrare situazioni tipo. Tale mutamento si ha già con Zayd ibn 'alī (m. 120/738) che lo utilizzò nel suo *kitāb al-siyar – bāb al-ġazw wa l-siyar*. Il riferimento documentato più antico, invece, va forse fatto risalire ad al-Šaybānī, che lo ha mutuato, a sua volta, dal maestro abū Ḥanīfa. Al-Šaybānī intitola due delle sue opere più importanti *kitāb al-siyar al-kabīr* e *kitāb al-siyar al-ṣaġīr* (rispettivamente, "il grande libro delle relazioni [tra governanti]" e "il piccolo libro delle relazioni [tra governanti]"). Un altro *kitāb al-siyar* è stato attribuito al giurista Awzā'ī, il quale intendeva opporsi alle posizioni del suo contemporaneo al-Šaybānī, ma il testo sfortunatamente non è giunto fino a noi e i riferimenti alla polemica sono troppo vaghi per trattarli in questa sede. Il termine continua ad essere usato nel senso meno tecnico di "regole di comportamento", come si evince, per esempio, anche dal titolo della famosa opera in prosa *siyar al-mulūk* (nota anche come *seyāsatnāma*, "Il libro degli affari dello Stato ") composta tra il 1090 e il 1092 d.C. (corrispondenti agli anni 482-484 dell'égira) da Niẓām al-Mulk, il celebre statista e letterato persiano al servizio dei Selgiuchidi. "Si tratta di un'opera in prosa, un manuale di amministrazione dello Stato e di regole di comportamento del re" [traduzione integrale in Niẓām al-Mulk, 1999].

I concetti di *ǧihād* e di *siyar* pur essendo strettamente interconnessi non possono confondersi. Secondo lo studioso contemporaneo Khadduri, non vi sono dubbi su questo punto in quanto non si tratta di distinzione meramente terminologica, ma al contrario, sostan-

ziale. Egli riconduce le *siyar* al concetto di disciplina giuridica delle relazioni tra diverse entità statuali, in tempo di pace come in tempo di guerra [si veda Khadduri: 1966]. Secondo l'autore iracheno, i primi giuristi confinarono la trattazione delle *siyar* nel campo del diritto di guerra, ma i giuristi ḥanafiti diedero una nuova dimensione alla questione. In particolare, è attorno al trinomio al-Šaybānī - al-Saraḫsī - al-Kāsānī (ma su quest'ultimo autore vedi quanto scritto sopra) che si perfeziona quella che costituirebbe una vera e propria branca autonoma del diritto, inteso in termini occidentali.

Un'affermazione simile sembrerebbe assolutamente inconciliabile con la teoria ḥanafita, secondo la quale i settori di specifica competenza dell'*imām* sono rigidamente delimitati dal *fiqh*. In verità, tale inconciliabilità della teoria è molto più sfumata se si tiene conto che:

- il principio dello *'urf* (diritto consuetudinario) è ampiamente accettato dalla dottrina ḥanafita, che – in taluni casi – giunge a considerarlo come parte dell'*iğmā'* e, in quanto tale, perfettamente conforme e coerente con i principî sciaraitici e degli *uṣūl al-fiqh*;

- l'*imām* detiene – in ogni modo – in considerazione della immutabilità della *šarī'a*, uno specifico potere regolamentare (*siyāsa šar'iyya*) che gli consente di emanare delle disposizioni (*qānūn*), che, se pure teoricamente rientranti nei settori di competenza del governante, di fatto comportano un ampio potere decisionale, specie nei settori non direttamente trattati dai *'ulamā'*. Il fine primo della *siyāsa* consiste nell'eliminazione della corruzione per il benessere (*maṣlaḥa*) della Comunità;

- dalla funzione di esecuzione delle pene *ḥadd* (pena stabilita su base coranica), attribuita all'*imām* dai giuristi, e intimamente connessa al concetto di *siyāsa* e di *qānūn*, deriva un corollario per cui

l'*imām* gode di un'ampia sfera di discrezionalità relativamente all'applicazione delle pene *ta'zīr* (le pene stabilite dal giudice, *qāḍī*, in quanto non definite nel Corano). In particolare, egli può esercitare un potere decisionale (la *siyāsa šar'iyya* di cui sopra), che da un punto di vista formale comporta un totale rispetto della *šarī'a*, ma che di fatto attribuisce una vasta gamma di opzioni non vincolanti. Secondo Baber Johansen [Johansen, 1979, p.56], a partire da al-Marġīnānī, *ta'zīr* e *siyāsa* sono divenuti sinonimi nel linguaggio tecnico della dottrina ḥanafita.

Nel corso dell'era islamica, la maggioranza dei giuristi musulmani ha tendenzialmente attuato un tipo di analisi che spesso non tiene in minimo conto la dimensione storica. Essi hanno assunto, e spesso assumono, l'esistenza di un'epoca d'oro, corrispondente agli albori dell'islām, e da questa passano disinvoltamente all'epoca presente, senza considerazione alcuna per le coordinate spazio-temporali, per le mutazioni avvenute e per la loro incidenza effettiva nella vita delle persone. In tal senso, i dotti hanno dimostrato una scarsa capacità di prevalere concretamente nel corso della storia; ma soprattutto, non sono stati in grado di individuare la relazione esistente fra una concezione ideale e le sue applicazioni.

Nella teoria giuridica islamica, in particolare, manca un'interazione continua tra teoria del diritto e prassi giuridica; è tale interazione che ha consentito ad altre tradizioni giuridiche di conferire ai principî quel carattere esecutivo, che contribuisce, a sua volta, al perfezionamento della teoria stessa. La conseguenza principale, che da tale carenza discende, è la tendenza ad evocare il principio senza curarsi dell'aspetto attuativo: non si dà peso alle procedure e alle norme positive essenziali per la sua applicazione. Proprio la lacunosità in discorso ha consentito ai detentori del potere succedutisi

nel corso dei secoli di interpretare in assoluta libertà quel determinato principio.

In realtà, quello di diritto positivo (*qawānīn waḍ'iyya*) è un concetto per certi versi estraneo alla cultura dell'islām o, per lo meno, si tratta di una nozione adottata soltanto in tempi relativamente recenti, in seguito all'influenza europea. Manca, in altri termini, l'interazione costante tra il livello ideale e il livello storico concreto. Le norme religiose, perciò, mancano spesso di un riscontro pratico, non prevedendo alcun sistema sanzionatorio concreto in caso di violazione, come nel caso di un sovrano che agisca empiamente. Le stesse pene coraniche (*ḥadd*, pl. *ḥudūd*) hanno difficilmente conosciuto un'applicazione completa nella realtà storica.

Gli stessi giuristi, perciò, al fine di giustificare fattispecie che altrimenti non potrebbero essere ammesse dal *fiqh*, o per evitare situazioni imbarazzanti con le autorità, hanno spesso posto in essere diverse strategie: una consiste, appunto, nell'ignorare una determinata questione preferendo dissertare di situazioni teoriche prive di alcun riscontro nella realtà concreta; un'altra nell'utilizzare in prevalenza il *qiyāsura'y* e lo *istiḥsān* rispetto alle altre fonti, dando preferenza ai fatti materiali; in numerosi casi essi emettono una *fatwā* (parere giuridico in risposta ad un preciso quesito), in cui utilizzano delle argomentazioni giuridiche per ricondurre ad una fattispecie ammessa dal *fiqh* una fattispecie che, in realtà, non avrebbe alcuna giustificazione di diritto.

Tenendo conto di questi punti, si desume che il sistema giuridico islamico è molto meno rigido di quanto si sia portati a ritenere ad un'analisi letterale delle norme del *fiqh*, poiché, se nella teoria certe situazioni non dovrebbero essere rilevanti, nella prassi esse lo sono e costituiscono anche un precedente alimentando una prassi buro-

cratico-amministrativa che difficilmente i *'ulamā'* di principio ammetterebbero, come nel caso di quelle fattispecie di matrice preislamica sopravvissute alla conquista musulmana e all'attestazione della fede islamiche.

Fatta questa premessa, si può procedere ad una precisazione del concetto di *siyar* attraverso una breve definizione della materia fornitaci da al-Sarahsī:

"[le siyar] *descrivono la condotta* (sīra) *dei musulmani nelle relazioni con i miscredenti, sia che provengano dalla* dār al-ḥarb, *sia con le genti con cui i credenti hanno concluso in terra islamica dei trattati* (ahl al-'ahd), *o ancora con i beneficiari di un salvacondotto* (musta'minīn) *e coloro che pagano un tributo* (ahl al-ḏimma), *nonché con gli apostati* (al-murtaddīn), *che costituiscono la peggior specie di miscredente, dato che hanno rinnegato* [l'islām] *dopo averlo accettato; o con i ribelli* (ahl al-bāġī), *che non rientrano nella categoria dei miscredenti, sebbene si trovino in uno stato di ignoranza (ğāhiliyyūn) e pongano false questioni*".

A livello teorico, le "relazioni internazionali" nell'islām si basano, come qualunque altro aspetto della vita terrena, sulle stesse fonti del diritto (*uṣūl al-fiqh*) primarie, vale a dire Corano, *sunna*, *iğmā'* (consenso) e *qiyās* (ragionamento analogico). Tuttavia, nella prassi, le *siyar* sono scaturite principalmente dalla speculazione giuridico-politica islamica [tesi sostenuta in Khadduri, 1966; Morabia, 1993]. In altri termini, bisogna tenere conto del complesso di princìpi basati sulla consuetudine, sui costumi e sulle norme non scritte. I documenti che testimoniano tale tesi sono di matrice extra-sciaraitica, trattandosi dei testi dei trattati, accordi di pace, discorsi pubblici, istruzioni ai governatori locali, ecc., posti in essere dai detentori legittimi del potere, in primo luogo l'*imām*. In definitiva, secondo

diversi studiosi, principalmente Khadduri, la disciplina delle *siyar* ha assunto ben presto le caratteristiche di una sotto-branca del *fiqh*, giustificata principalmente sulle fonti ausiliari che si basano sul ragionamento, sulla prassi amministrativa e sulle consuetudini. Il *ǧihād* in tale disciplina occuperebbe un posto di primo piano, ma non l'unico.

A differenza di quegli studiosi che ritengono la teoria delle *siyar* come una sorta di "diritto musulmano delle nazioni" [per approfondimenti vedi Khadduri, 1954 e1966; Kruse, 1954; Hamidullah, 1977; Morabia, 1993, e altri], lo studioso inglese Colin Imber afferma che il concetto di *siyar* si riferisce più in generale alla conduzione del governo. "[...] *a topic which occupies an indipendent chapter in most Hanafi texts. Here, the concern of the jurists is not to establish a theory of government, but rather to erect a theory which explains the legal status of persons, land and taxation in an Islamic sovereignitiy*" [Imber, 1997, p.67].

In breve, se alcuni autori ignorano la questione definendo le *siyar* un semplice sinonimo di *ǧihād* [Bercher, 1954], si tratta, e abbiamo cercato di dimostrarlo, di un concetto che non può essere confuso con il primo, pur avendo uno stretto legame con esso.

Generalmente nel capitolo delle *siyar* troviamo anche due sezioni speciali dedicate, rispettivamente, all'imposta individuale e alle imposte fondiarie. Per i non musulmani residenti in Terra d'islām (*ḏimmī*), infatti, è prevista una tassa di capitazione (*ǧizya*) che faccia da contrappeso alla *zakāt* dovuta dai musulmani e che risulti una contropartita adeguata per la Protezione ottenuta (*ḏimma*). Essi devono pagare, inoltre, un'imposta fondiaria (*ḫarāǧ*) per le terre di cui mantengono il possesso. La collocazione di tali argomenti nel Libro delle *siyar* è spiegabile in modi diversi. Ancora una volta

Colin Imber e Majid Khadduri forniscono opinioni diverse. Secondo il primo, "*The Hanafi jurists usually deal with land and taxation under the general heading of the 'conduct of government' (siyar), immediately after the opening section which lays out the rules for prosecuting a holy war. This juxtaposition is logical since, in Hanafi theory, the tax status of the land depends on its status at the time of the Islamic conquest*" [Imber, 1997, p.116]. Khadduri, invece, afferma che "*taxation [...], strictly speaking, is not an integral part of the siyar. These chapters [*on land taxation*] are included in a work on the siyar, mainly because they deal with the status of the dhimmis (scripturaries) and the taxes imposed upon them by the state*" [Khadduri, 1966, p.55].

La trattazione dei regimi fiscali, soprattutto in relazione alla terra, occupò fin dagli albori del *fiqh*, una parte specifica nella disciplina giuridica. Il primo autore a comporre un trattato specifico sul tema, intitolato proprio *kitāb al-ḫarāǧ*, fu abū Yūsuf.

Poco tempo dopo, un altro trattato del genere fu scritto da Dāwūd ibn Rušayd (m. nel 238/853) con il titolo di *kitāb al-'ušr*, dedicato più specificamente alla Decima, ma necessariamente legato anche al discorso sul *ḫarāǧ*.

Altro *kitāb al-ḫarāǧ* che ottenne un certo prestigio fu quello scritto da Yaḥyà ibn Adam, come pure celebre fu il *kitāb al-amwāl* di abū 'ubayd ibn Sallām o l'opera di al-Ḫaṣṣāf (m. 261/874).

LA SOVRANITÀ SECONDO I ḤANAFITI

Essendo il califfo preposto alla proclamazione e conduzione del *ǧihād*, è necessario a questo punto fare una breve digressione sul concetto di sovranità, in particolare in ambito turco ḥanafita.

Le teorie classiche del califfato (o imamato) e del potere costituiscono un genere letterario non propriamente riconducibile al *fiqh*. L'estrazione degli autori di trattati relativi all'amministrazione, e quindi alla conduzione dello Stato, è di varia natura.

Per tale ragione possiamo individuare diverse tipologie di opere di questo tipo: una che si riallaccia alla teologia e vede nelle trattazioni di autori quali al-Aš'arī (m. 324/935-36), al-Ġazālī (m. 504/1111) e ibn Taymiyya (m. 728/1328) i suoi esempi più illustri; una seconda tipologia è propria della filosofia (*falsafa*); si pensi, per esempio, alle opere sull'*imām* ideale, vera branca autonoma della filosofia [tesi sostenuta in Najjar, 1984], di autori come al-Farābī (m. 338/950) e ibn Rušd (m. 594/1198); un'ulteriore categoria è di tipo più letterario e prende il via con il celebre ibn al-Muqaffà (m. 140/757 c.ca). Infine vogliamo segnalare quei giurisperiti che si occupano trasversalmente del tema, nel senso che scrivono dei trattati che non sono di *fiqh* in senso stretto ma, piuttosto, di dottrina politica. L'autore più celebre di trattati sul governo di quest'ultimo tipo è lo šāfi'ita (ma il *maḏhab*, in questo caso, non è poi così rilevante), al-Mawārdī (m. 449/1058) che dedicò una ampia opera specificamente alla teoria dell'imamato: gli *aḥkām al-sulṭāniyya* ("I principi del potere").

In un'ottica occidentale, il genere in questione potrebbe essere riconducibile, oltreché alla dottrina politica, alla scienza giuridica,

ma – come detto – non è oggetto del *fiqh*, il diritto musulmano. Al fine di fugare possibili equivoci, ci sembra quindi utile riprendere in questo contesto le definizioni del concetto stesso di diritto musulmano, quale si evince dagli studi degli autori occidentali.

Tale concetto ha, infatti, diversi accezioni: un primo significato è quello di *fiqh*, nel senso specificato precedentemente (p.21); invece, "*il secondo significato intende* [...] *le parti di* fiqh *che sono veramente giuridiche dal punto di vista occidentale, e comprende sia quello che per i musulmani è* siyāsa šar'iyya, *sia alcuni istituti, tollerati solo in epoca tarda* [...]" [Cilardo, 1990, p.39]

Il concetto di *fiqh* esclude molte parti del diritto pubblico e privato perché non vi sono riscontri sostanziali nei testi sacri; esempi di questo tipo sono la dottrina dello stato e del suo capo, molta parte del diritto amministrativo (cioè la *siyāsa šar'iyya*: amministrazione della cosa pubblica in modo non contraddicente la *šarī'a*), ecc. Le tre branche del diritto in discussione (costituzionale, amministrativo e internazionale) presentano un "*carattere essenzialmente teoretico e fittizio*" e possiedono una "*intima connessione degli istituti che le compongono più con la storia politica degli stati islamici che con la storia del diritto musulmano*" [Schacht, 1995, p.121].

In teoria, il califfo/*imām* "*è rappresentante ed esecutore della legge e non può che osservarla quando essa è esplicita* (naṣṣ). *Quando la legge tace, al contrario, egli acquista maggior libertà d'azione; poiché il califfo non è un mandatario ordinario, ma un fiduciario, e l'esecuzione della legge è affidata al suo prudente arbitrio* (iǧtihād) *in tutte le materie che non sono tassativamente determinate dalla Legge sacra, da cui deriva il suo mandato. E per questo riguardo, il suo campo di azione è amplissimo*" [Santillana, 1926, I, p.24]. L'*iǧtihād*, *latu sensu*, non è un arbitrio, opinione

assolutamente personale, ma il prudente arbitrio, la coscienza giuridica dell'interprete del caso specifico, affinata ed addestrata da una intensa e profonda meditazione della legge nel suo complesso. L'*imām*, perciò, deve, in primo luogo, predisporre la società affinché si possano applicare le norme del *fiqh* e i *qāḍī* possano svolgere la loro funzione giuridica; nei casi in cui non vi sia una disciplina sciaraitica, ricade sull'*imām* la competenza esecutiva, in parte attribuitagli dalla Legge in maniera esplicita, laddove egli deve attuare le sentenze fondate sulle pene discrezionarie (*ta'zīr*) emesse dal *qāḍī*, e in parte ricollegata alla consuetudine locale, che va a colmare il vuoto normativo sciaraitico. Si aggiunga che la maggior parte del diritto penale relativo alle pene *ḥadd* (pena determinata su base coranica) ha avuto una scarsa applicazione, se si eccettua il caso di *qadf*, cioè di falsa accusa di rapporto sessuale illecito (*zinā*).

Nella dottrina politica islamica, tale potere esecutivo discrezionario, come precedentemente detto, è definito *siyāsa šar'iyya* (amministrazione su base sciaraitica), principio che ha favorito l'abitudine, da parte dei detentori del potere, di emanare dei regolamenti (*qawānīn*) contenenti norme (*qānūn*) di diritto pubblico e penale. Trattandosi di norme regolamentari si capisce bene che, almeno a livello di dottrina giuridica, non è possibile che queste soverchino le norme del *fiqh*, che – in quanto di discendenza sciaraitica – sono delle norme di legge, collocate perciò su di un livello gerarchico superiore. Eppure storicamente questo scavalcamento è avvenuto di continuo. Con gli Ottomani, in particolare, la *siyāsa* (e i relativi *qānūn* che da essa dipendono) acquisisce nuovo vigore, divenendo sempre meno *šar'iyya* (vincolata dalla Legge sacra), e sempre più *yasamah* (legata alle tradizioni non islamiche). Il termine *qānūn*, perciò, indica ora degli atti che oltrepassano di gran lunga

il limite suscitato della gestione amministrativa e del diritto penale.

Fin dai primi secoli dell'era islamica, in ogni modo, nel mondo musulmano si era andato delineando un dualismo tra l'esigenza di rispetto, formale e ideale, della norma discendente dalla *šarī'a*, propria dei dotti *'ulamā'*, e la pratica di governo delle autorità politiche ed amministrative. Spesso questo dualismo creò attriti tra le due parti, ma più spesso condusse ad una tregua, non scevra di problemi. Come sottolinea al-Ġazālī, a soccorrere nei casi di marcato distacco tra la teoria e la pratica vi era il principio della *ḍarūra*, in base alla quale la necessità esonera il musulmano dall'osservanza rigida della Legge. Di fronte ad una realtà che si dimostra sempre meno sottoponibile ad un regime sciaraitico quale viene raffigurato dal *fiqh*, i giuristi si convinsero che la *šarī'a* era sempre più un ideale cui ispirarsi, piuttosto che programma politico-religioso effettivo.

"*Considerando il rapporto tra la teoria e la pratica nel diritto musulmano non si deve pensare a due elementi nettamente separati ma, piuttosto, è necessario porre l'accento sulla loro interazione e interferenza reciproca. In questo rapporto la teoria mostrò una notevole capacità di assimilazione, la capacità di imporre il proprio ascendente spirituale anche quando non era in grado di controllare le situazioni materiali: ciò si rivelò* [...] *anche* [...] *nelle istituzioni del* naẓar fī l-maẓālim *e del* muḥtasib, *nei* qānūnnāme *ottomani e in molti altri casi. I governi musulmani, nel passato, hanno sempre nominato i* qāḍī *e fornito loro, in teoria, i necessari strumenti di azione ed esecuzione: le funzioni dei* qāḍī *andavano ben oltre la mera amministrazione della giustizia*" [Schacht, 1995, p.88-89].

Una parte della dottrina ḥanafita ritiene che la consuetudine (*'urf*) sia una forma particolare di *iǧmā'*, includendola, per ciò stes-

so, tra le fonti del diritto (*uṣūl al-fiqh*). Ma non tutti condividono questo punto di vista. Altri appartenenti al *madhab* ḥanafita, infatti, considerano, conformemente alle altre scuole giuridiche, due categorie di consuetudine: una prima, definita "generale" (*'amm*), in quanto caratterizzata da un interesse collettivo, vera fonte di diritto; l'altra forma di consuetudine, invece, è detta "particolare", poiché presenta dei vincoli di carattere spazio-temporale e, perciò, non può essere seguita al di fuori della sua area d'origine. La consuetudine particolare, quindi, non è intesa come fonte giuridica, ma come una semplice base del diritto (*qā'idat al-fiqh*) [Santillana, 1926]. Il dotto ḥanafita, può, attraverso l'*istiḥsan*, fare uso dello *'urf*: le conclusioni su un dato caso cui possono giungere i giuristi ḥanafiti di diversa provenienza ed estrazione possono variare notevolmente tra loro. L'applicazione della Legge dipende sempre da fattori individuali e locali: i costumi di una famiglia, di un quartiere, le tradizioni di una città o di una regione, la prassi seguita da un sovrano o da un giudice locali [Heyd, 1973].

La consuetudine (*'urf*) la prassi giuridica locale (*'amal*), l'esame delle doglianze (*naẓar fī l-maẓālim*), ecc. hanno ben presto costituito un fattore di distacco dallo stretto modello sciaraitico tanto per i dotti musulmani che per gli ambienti di corte, a conferma della duttilità e varietà di cui si è detto in precedenza [per approfondimenti si legga Tyan, 1960, pp.433-650]. Già in epoca umayyade (41-133/661-751), gli amministratori della giustizia erano i governatori provinciali, che avevano un potere regolamentare, e i *qāḍī*, che dovevano assicurare l'applicazione della *šarī'a*, tenendo conto, a loro volta, della tradizione locale. Per tale ragione, l'amministrazione provinciale conobbe uno sviluppo locale specifico, che spesso presentava forti differenze rispetto alla teoria giuridica, quale si

stava sviluppando nelle aree di tradizione giuridica, come l'Irāq o lo Ḥiğāz. Nell'Impero Ottomano la pratica dei *qānūnnāme* (raccolte di *qānūn*, codici) si impone, in maniera sistematica, con Bāyezīt II (1481-1512). Ma già all'epoca di Mehmet II (m. 886/1481) il sultano adotta la prassi di emanare dei veri e propri editti, i *qānūnnāme*, appunto. In questo gli Ottomani erano gli eredi di due diverse tradizioni: quella vicinorientale dello *'urf* e quella dei ḫanati turco-mongoli, gelosi custodi della loro codificazione tradizionale (*yāsā*). Nella grande iscrizione della moschea stambuliota della Süleymāniye (completata nel 965/1557), il sultano Süleymān avrà, tra gli altri, l'epiteto di "diffusore dei decreti sultanali" (*nāšir al-qawānīn al-sulṭāniyya*).

A differenza di quanto si legge nelle opere di *'ulamā'* appartenenti ad altri *madhab* i Ḥanafiti non sembrano mostrare particolare interesse per la teoria politica dello Stato e di colui che è preposto alla guida di esso, vale a dire l'*imām*. Questioni simili interessano i giuristi ḥanafiti unicamente nella misura in cui è l'*imām* che assicura la continuità dell'applicazione della *šarī'a*. Per tale ragione, questioni tipiche della dottrina politica, come il diritto di resistenza al sovrano ingiusto e tiranno, o i criteri di legittimità e di successione al potere, ecc. non rientrano tendenzialmente nel campo di interessi dei Ḥanafiti. La conseguenza più visibile di tale visione è il riconoscimento di qualunque sovrano che detenga, anche *de facto*, il potere politico, al fine di rendere possibile l'applicazione della *šarī'a* e, quindi, per preservare il potere della categoria di eruditi dell'islām [Imber, 1997]. Possiamo riscontrare, in ogni modo, delle eccezioni a tale disinteresse, come nel caso di abū Yūsuf, che in un celebre passaggio del suo *kitāb al-ḫarāğ* sembra ammonire l'*imām* affinché svolga le funzioni proprie di un sovrano temporale nella

vita quotidiana (pur con un'ampia discrezionalità nel ragionamento autonomo, l'*iǧtihād*).

Due secoli dopo circa, al-Saraḫsī avrebbe individuato specificamente i quattro campi in cui l'*imām* può esercitare il proprio potere esecutivo: (1) nella preghiera in comune del venerdì, che deve essere compiuta dall'*imām* in persona o da un predicatore da lui delegato; (2) nell'esecuzione del diritto di procedura penale e, più precisamente, per le fattispecie di reato per cui è prevista una pena determinata (in quanto citata nel Corano), definita tecnicamente *ḥadd* (plurale, *ḥudūd*); (3) nella riscossione della *zakā* (elemosina rituale); (4) nella riscossione del quinto (*ḫums*) del bottino [Imber, 1997].

Con Ebüssu'ūd Efendi (m. 1574) si introduce una innovazione di non poco conto: implicitamente l'*imām* è nel contempo esecutore ed interprete della *šarī'a*. Con tale innovazione si attua il superamento, seppure soltanto per pochi decenni, della tradizionale visione ḥanafita secondo cui solo i *faqīh* sono i detentori delle conoscenze giuridiche necessarie per interpretare la *šarī'a*.

IL *ǦIHĀD* NELLA VISIONE OTTOMANA

In seno all'ideologia ottomana il concetto di *ǧihād* occupa una posizione centrale. Il primo secolo della dinastia di Osman non ci ha tramandato molti documenti utili per ricostruire come e quando tale concetto sia entrato a far parte della cultura ottomana. L'idea di una lotta contro i nemici della fede, in ogni modo, si riscontra presso le popolazioni turche di recente islamizzazione già in epoca preottomana. Il primo *ǧihād* turco su larga scala fu quello condotto da Maḥmūd di Ġazna (377-420/988-1030), che giunse fino all'India (secondo le fonti disponibili, egli condusse con sé ventimila guerrieri della fede). Anche gli stessi Selgiuchidi, soprattutto con la loro ramificazione anatolica, per esempio, ottennero grandi successi del *ǧihād*, lotta per la fede che i Turchi preferiscono chiamare *ġazā*. Fu con il primo conquistatore della Cappadocia, l'emiro Dānišmend, che l'aggettivo *ġāzī*, guerriero della *ġazā*, divenne un titolo [si legga il classico Mélikoff, 1960]. Ma "*il* ġāzā [sic] *ebbe sotto gli ottoma-*

ni, per ragioni geografiche e storiche, un'importanza maggiore che sotto i confratelli principi turcomanni, e divenne il catalizzatore delle forze materiali e morali che ne determinarono la straordinaria ascesa" [Bombaci – Shaw, 1981, p. 204].

In termini molto generali, comunque, le fonti a cui possiamo attingere per individuare l'ideale della *ġazā* sono di diverso tipo, per esempio la letteratura epica relativa alla fondazione e alla storia della dinastia degli Osmanlı, la letteratura giuridica di ispirazione sciaraitica, i documenti protocollari e burocratico amministrativi dell'apparato statale, o le epigrafi e le iscrizioni.

Con l'eccezione della letteratura giuridica – che costituisce in linea di massima una fonte senza forti connotati cronologici ed è, per ciò stesso, avulsa dal contesto socio-storico di riferimento – la prevalenza di un tipo di fonte rispetto all'altra rispecchia una determinata fase storica dell'Impero. La letteratura epica, infatti, cominciò a svilupparsi all'epoca in cui gli Ottomani si andavano costituendo in quanto entità statale urbanizzata. Solo allora si sentì l'esigenza di scrivere una storia della dinastia. Non storia in senso stretto, ovviamente, poiché prevalgono gli elementi leggendari ed epici, principalmente discendenti dalla tradizione orale. A questo genere letterario va affiancato il genere letterario sulla vita dei mistici di frontiera (*manāqib*), in cui il mistico guerriero combatte al fianco del sultano ottomano con lo zelo del *ġāzī* [Imber, 1987].

La prima opera scritta sulle gesta della dinastia ottomana è attribuita al più grande poeta ottomano del XIV secolo, Tāğ al-Dīn Aḥmadī (m. 1412/814), che, all'interno della sua opera sulla vita di Alessandro Magno (*Iskandar-nāme*), inserì una storia dell'islām, alla fine della quale vi era una parte tutta dedicata agli Osmanlı.

La narrazione in versi, non a caso intitolata *ġāzavat-nāme* (lett.,

"Il libro delle *ġazā*"), rende evidente le finalità propagandistiche a scapito di quelle storiche, ma l'elemento che qui interessa, relativo all'ideale del *ǧihād*, è ampiamente messo in risalto. Il *ǧihād/ġazā* di cui parla Aḥmadī non presenta ancora il carattere rigoroso della disciplina del *fiqh*, ma si colloca comunque in una posizione intermedia rispetto alla *ġazā* mistica ed epica dell'Asia centrale, in quanto non mancano toni genericamente islamici. Il *ġāzī*, infatti, è presentato come "*strumento della religione di Dio, servitore di Dio che spazza il sudicio politeismo, spada di Dio, protettore e rifugio dei credenti*" [cit. in: Bombaci – Shaw, 1981].

Una delle figure dominanti nella tradizione dei primi ottomani non era tanto lo *'alīm* ortodosso, quanto piuttosto l'eminente mistico-guerriero che continuava a mantenere molte delle abitudini preislamiche. Esso è spesso presente nelle tradizioni ottomane e già in epoca preottomana appare con numerose denominazioni, tra le quali ricordiamo *šayḫ*, *baba*, *abdal*, ecc.

Il *ǧihād/ġazā*, per ciò stesso, presentava all'epoca degli elementi epici folclorici, con tinte proprie della religione popolare e dell'idea di eroismo dei condottieri della *fütüvvet*. Il *ǧihād* era privo della rigidità che caratterizza i dotti *'ulamā'*, i quali prevalevano piuttosto negli ambienti urbani dell'islām anatolico.

Nel corso del XV secolo, però, a seguito della sempre maggiore istituzionalizzazione e urbanizzazione della casa regnante e degli ambienti di governo, l'idea originale di *ǧihād/ġazā* fu notevolmente emarginata dagli ambienti di corte, a tutto vantaggio dell'ideologia di Stato che richiedeva una struttura stabile (un esercito a pagamento ed una burocrazia efficiente) e non più fondata sullo zelo dei volontari della *ġazā*. I *ġāzī* della prima ora continuarono ad effettuare incursioni e scorribande al confine con gli Stati nemici (spes-

so musulmani, va posto in evidenza), ma il loro ruolo divenne marginale.

L'Impero Ottomano si avviava a concepire una struttura imperiale, urbanizzata e complessa, in cui il ruolo svolto dai *'ulamā'* doveva divenire strutturale. L'opera di Aḥmadī citata segna, dunque, un passaggio epocale nella storia ottomana: l'individualismo tipico dei *ġāzī* cessa di esistere, l'abilità personale non è più al centro dell'ideale. Adesso la *ġazā* è uno strumento della volontà divina, assolutamente impersonale. L'unicità di Dio (*tawḥīd*) deve corrispondere all'unicità dello Stato, rappresentato dal sultano che assicura la giusta via (*šarī'a*), ponendo in essere dei regolamenti. Per tale ragione, non si parla più genericamente di *ġāzī*, ma del sultano guerriero, che dei *ġāzī* è il più nobile, subito dopo lo stesso Profeta e i quattro *ḫulafā' al-rāšidūn*.

Il primo di *ḏū l-ḥiǧǧa* 701 (27 luglio 1302), in occasione della vittoria di Bafeo, nei pressi di Izmit, Osman proclama la propria indipendenza: la *ḫuṭba* viene pronunziata in suo nome, elemento questo che dimosta già un certo grado di effettivo potere sovrano, nell'accezione propria dell'islām imperiale. Il secondo aspetto che suggella la sovranità di un sultano è la coniazione di monete con la sua effige (*sikke*); con gli Ottomani questo si verificherà solo con Orhan e dopo lo spostamento della capitale da Yenishehir a Bursa nel 726/1326.

La più antica epigrafe ottomana di cui si dispone attualmente risale al 737/1337 ed è situata a Bursa: si legge che Orhan, secondo sultano della dinastia (1326-62 d.C.) è "*il muǧāhid, sultano figlio del sultano dei ġāzī, egli stesso ġāzī, figlio di ġāzī, coraggio dello Stato e della Religione, governante delle terre estreme, lottatore*

mondiale" (*sulṭān ibn sulṭān al-ġuzāt, ġāzī ibn al-ġāzī, šucā' al-devlet ve l-dīn, marzbān al-āfāq, pehlevān-i cihān, Orhān ibn 'osmān*).

Già in un documento attibuito ad Osman, datato *ša'bān-ramaḍān* 723 (settembre 1323), ma pervenutoci in una copia assai tarda, l'eponimo della dinastia designa Orhan alla successione e, nel contempo, definisce un altro dei suoi figli, 'alā' ul-Dīn, potenziale concorrente al trono, con attributi di chiaro segno militare: Grande Emiro e Sostegno dei *ġāzī* e dei *muğāhid*.

Definizioni e accezioni

Una delle questioni storiografiche che ha appassionato, e continua ad appassionare, generazioni di turcologi riguarda la nascita dell'Impero Ottomano. In questa sede non intendiamo riaprire questo annoso dibattito, quanto, piuttosto, affrontare la questione sul ruolo che la variabile *ġazā* ha avuto nella storia ottomana. Secondo una visione ormai impostasi a livello storiografico:

"*The Ottoman state came into existance around 1300 as a small frontier principality which devoted itself to the ghaza, Holy War, on the frontiers of the Seljukid Sultanate in Asia Minor and of the Byzantine Empire. Its initial gazi frontier character influenced the state's historical existance for six centuries: its dynamic, its basic military structure, and the predominance of the military class within an empire that successfully accomodated disparate religious, cultural, and ethnic elements*" [Inalcik, 1994, p.11].

In ambito storiografico moderno, uno dei primi autori ad imporre le proprie teorie è indubbiamente Mehmet Fuat Köprülü (1890-1966), importante intellettuale e uomo politico turco, vissuto durante gli ultimi anni dell'Impero Ottomano e i primi decenni della Repubblica. In un'importante opera del 1935, egli contrappone la propria teoria sulla nascita dello Stato ottomano a quella esposta qualche anno prima dallo storico anglosassone H. A. Gibbons. Questi sosteneva che l'immane impresa di creare uno stato dal nulla non poteva essere attribuita ad "asiatici". Secondo Gibbons, la tribù oğuzide, che avrebbe successivamente fatto capo ad Ertuğrul, era costituita principalmente da nomadi pagani dell'Asia Interna. In un secondo momento essi si convertirono all'islām, spingendo alla conversione i loro vicini bizantini della Bitinia; grazie ai quali il nuovo stato acquisì l'indispensabile elemento amministrativo e burocratico. Dalla fusione tra queste variegate componenti nacque una nuova razza, quella degli Osmanlı. Köprülü, invece, sostiene che la fondazione dell'Impero Ottomano non possa essere studiata come un isolato fenomeno bitinico, e che gli storici non dovrebbero concentrare tutta la loro attenzione sui singoli incidenti politico-militari, ma sulla conformazione sociale, sulle tradizioni culturali e sulle strutture istituzionali dei Turchi anatolici in generale, e di quelli più o meno stanziati al confine con l'Impero Bizantino, in particolare sul finire del XIII secolo. In breve, lo Stato ottomano sarebbe la risultante delle dinamiche e dei principî organizzativi che sono stati importati e si sono sviluppati nella società turco-anatolica nel corso di oltre due secoli. Osman seppe semplicemente trovarsi sul posto giusto al momento giusto. Quanto alla *ġazā*, Köprülü la colloca tra i fattori costitutivi dell'Impero:

"Comme la position des marches aux confins du monde musul-

man donnait aux luttes qui s'y déroulaient un caractère plus ou moins religieux, une auréole de guerre sainte, des groupes de derviches errantes at aussi toutes sortes d'hommes ayant des croyances diverses qui se travestissaient en derviches guerriers, y venaient, en apparence pour faire la guerre aux Infidèles, en réalité pour chercher un moyen de subsistance. Une partie d'entre aux était formée de derviches turkmènes dont nous parlerons un peu plus bas, qui se mêlaient à la population paysanne et nomade et y faisaient une intense propagande hétérodoxe qu'ils étendaient même aux Chrétiens" [Köprülü, 1935, pp.94-95].

All'incirca negli stessi anni in cui scriveva Köprülü, vedeva la luce un'altra pietra miliare della storiografia relativa all'Impero Ottomano: *The Origin of the Ottoman Empire* di Paul Wittek, ufficiale asburgico al servizio degli Ottomani durante la Prima Guerra Mondiale e, in seguito, dedicatosi alla carriera accademica. Secondo Wittek, lo Stato ottomano nasce come uno stato *ġāzī*, vale a dire come uno dei numerosi emirati turchi (*beglik*) anatolici, al confine con l'agonizzante Impero Bizantino, totalmente dediti alla *ġazā*, la Guerra Santa contro l'infedele. Egli parla di "tendance *ghāzī*" e la definisce nei termini seguenti:

"*Pour expliquer le destin privilège de la principauté d'Osman, deux raisons principales peuvent être invoquée, toutes deux résultant de sa position geographique. Située presque en face de la capitale byzantine elle même, sa lutte fut la plus dure, ses progrès les plus lents, et la* ghazā*, la guerre sainte, sa raison d'être, resta pour elle une tâche perpétuelle, quand les autres émirats n'avaient plus rien à conquerir, s'affaiblissaient déjà par le manque de butin et les discordes, et voyaient leurs guerriers émigrer vers les drapeaux ottomans*" [Wittek, 1938[1], pp.3-4]

In termini paradigmatici, Wittek riteneva che la variabile indipendente nel modello di costituzione dell'Impero Ottomano fosse il pieno coinvolgimento della Casa d'Osman nella *ġazā*, la guerra venata dal sentimento religioso, semplice, aggressivo e genuinamente pio dei guerrieri della fede. Lo zelo religioso e l'ardore primitivo di questi guerrieri, per certi versi, potrebbe essere paragonato a quello dei Compagni delle *futūḥāt*, piuttosto che all'islām dei grossi centri urbani della tradizione imperiale islamica e costituisce, in un certo modo, un elemento di continuità con l'epoca remota del *ǧihād* contro i Bizantini. "[...] *les ghāzī, gardiens des frontières, continuaient plutôt les traditions de l'islām primitif, son ardeur belliqueuse et son fanatisme religieux; mais ils lui ressemblaient aussi par leur pauvreté culturelle et par la facilité avec laquelle ils subissaient les influences du milieu où ils s'etaient installér*" [Wittek, 1938[1], p.3].

L'appunto principale che può essere mosso alla tesi di Wittek è l'eccessivo peso attribuito ad un'unica variabile, la *ġazā*. D'altronde, come affermava lo storico Marc Bloch diversi anni fa, bisogna sempre diffidare dall'idea di monocausalità nell'analisi storica [Bloch, 1950]. Non a caso qualche anno fa, lo studioso Lindner scriveva "*that Wittek placed far too much emphasis on the Holy War as a historical actor*".

A livello storiografico, comunque, il concetto di *ǧihād/ġazā* trova forse la sua più efficace definizione con Colin Imber, il quale individua una mutazione nel tempo dell'idea. Egli parte dalla considerazione che "*from their earliest years, the Ottoman sultans considered themselves leaders of a religious war against Infidelity*" [Imber, 1987, p.8]. Ma la *ġazā* dei primordi ha delle caratteristiche proprie, che Imber definisce *ġazā* dei dervisci: "*the religious inspi-*

ration of the 14th-gāzīs came, it seems, not from the 'ulamā learned in the sharī'a, but from holy men and dervishes, who again figure prominently in early Ottoman chronicles" [Imber, 1987, p.9]. Nel XV secolo il concetto di Guerra Santa eroica rappresenta ancora un importante ideale negli strati popolari della società ottomana, ma non è più tanto rappresentativo dell'ideale dinastico, "*the growing influence of the 'ulamā in the state made it inevitable that the Holy War ideology should come to conform with the ideals of the sharī'a and the world-view of orthodox islām*". È con il poeta Aḥmadī (m. /8141412) che, secondo Imber, si avverte questo mutamento: da quel momento prevale una definizione conforme alla *šarī'a*, senza sostanziali modifiche, anche se Lindner intravede questo mutamento concettuale in un'epoca anteriore al periodo in cui visse il poeta.

Proprio Lindner sostiene che la *ġazā* non è inizialmente così importante poiché "*economic and social symbiosis, political cosmopolitanism, and religious syncretism all combined to exclude the ghaza as an effective influence on the early Ottomans*". Anche l'iscrizione del 737/1337 di cui abbiamo fatto menzione in precedenza non dimostrerebbe il ruolo statico dell'ideale della *ġazā* in seno all'ideologia ottomana, quanto, piuttosto, l'evoluzione della struttura imperiale sedentarizzata in senso sunnita ortodosso, quasi un processo di purificazione dall'iniziale eterodossia di stampo nomadico: "*As the Holy War, the jihad, was invoked for the initial bedouin operations in early Islām, so was the early Ottoman nomad predation justified by the ghaza. The 1337 inscription, then, is a commentary on the state of Ottoman bureaucratic development and not the key to Ottoman origins.* [...] *the Ottoman army was transformed from a tribe of archers into a sedentary source of infantry. It will be useful first to summarize some of the relevant characteri-*

stics of steppe warfare. Nomadic warfare depends on speed, mobility, surprise, and the use of archery to avoid the uncertainties of pitched battles. It follows from this that the nomad warrior of Inner Asian history is an archer on horseback. His tactics rest on ambush, the feigned retreat, the shower of arrows loosed from a distance, and the confusion and consequent disruption of his enemy's marching order" [Lindner, 1983]

L'idea stessa di califfato ottomano, che si svilupperà negli ambienti di corte in diverse epoche, trova buona parte della sua legittimazione nel concetto di guida del *ǧihād/ġazā*: il sultano è il *ġāzī* per eccellenza, il più valido combattente dai tempi del Profeta. Il *ǧihād* diviene anche una giustificazione per attaccare altri stati musulmani; la frammentazione dell'Anatolia, per citare un esempio significativo, nuoceva al miglior svolgimento del *ǧihād*, perciò era lecito combattere le dinastie musulmane ivi regnanti.

NOTE SUI CONCETTI DI *ĠAZĀ* E DI *AKIN*

I termini *ġāzī* e *ġazā* derivano dalla radice trilittera araba Ġ-Z-W, che in epoca pre-islamica presentava un contenuto eminentemente laico: indicava una delle grandi norme consuetudinarie del deserto arabo preislamico, in uso tra i nomadi piuttosto che tra i sedentari di Mecca, Medina e Tā'if, finalizzata in origine alla cattura di cammelli. La *ġazā* si sviluppò come atto di aggressione a scopo di bottino, di rappresaglia o di vendetta, effettuata da un gruppo contro un altro, meglio se più numeroso [vedi Tyan 1956].

Essa era regolata da un protocollo complicato, che – in un'ottica occidentale – appare privo di lealtà o di cavalleria, ma che in realtà presentava una qualche sorta di codice di condotta. Essa è forse la principale manifestazione dell'inesistenza di un'autorità politica nel deserto dell'Arabia preislamica.

Nel Corano la radice Ġ-Z-W ricorre in un passo per indicare dei miscredenti partiti in campagna:

"*O voi che credete, non siate come gli infedeli che dicono dei loro fratelli partiti a viaggiar sulla terra o a fare incursioni* [ġuzzà]*: 'Se fossero rimasti qui con noi non sarebbero morti, non li avrebbero uccisi'. Dio fa questo per metter loro triste rimpianto nel cuore. È Dio che fa vivere e uccide!. Dio fa questo per metter loro triste rimpianto nel cuore. È Dio che fa vivere e uccide, è Dio che osserva tutto ciò che fate!*" (3:156)

La sacralizzazione della radice Ġ-Z-W risale alla prima fase della storia dell'islām. Non a caso, il termine che indica genericamente le spedizioni militari al tempo dell'Inviato di Dio è *maġāzī*, derivante dalla radice medesima, come pure il termine *ġazw*, ma soprattutto *ġāziyy*, da cui deriva il termine "razzia", giunto in Europa tramite i francesi, dopo la conquista dell'Algeria nel 1830. Solo in un secondo momento si indicherà con il participio presente, *ġāzī*, il combattente musulmano di frontiera, che attua delle scorrerie in territorio nemico, anche in periodi in cui il processo d'espansione è sospeso. I termini derivati dalla radice in esame si riscontrano copiosi nei *ḥadīṯ* del Profeta, con riferimento esclusivo ai musulmani. Tanto per citare un esempio, si legga il seguente *ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī e Muslim, con riferimento al merito del *ǧihād* collaterale:

"*Colui che finanzia un combattente sulla via di Dio* [ġāzīyy^{an} fī

sabīl Allāh] *otterrà ricompensa divina e colui che si sostituisce al combattente* [ġāziyy^an] *nel* [sostegno della] *famiglia di questi sta compiendo egli stesso la guerra santa* [faqad ġazā]".

La mistica della *ġazā* deriva dal conflitto arabo-bizantino, nell'Anatolia dei primi secoli della storia islamica (i successi militari contro i bizantini cessarono virtualmente con il secondo fallimentare assedio di Costantinopoli del 98-99/717). L'eroismo delle *futuḥāt* divenne così la virtù e il coraggio della guerra di frontiera. Due dei più celebri eroi della *ġazā* della prima ora sono 'abd Allāh al-Baṭṭāl e 'abd al-Wahhāb ibn Buḫt. Soprattutto il primo fu nel corso dei secoli l'archetipo del *ġāzī*, divenendo protagonista di poemi e racconti epici, di cui qualche traccia resta nelle innumerevoli leggende popolari della cultura araba odierna. L'idea che la terra di predilezione del *ǧihād*, cioè della *ġazā*, sia la parte della *dār al-islām* confinante con l'Impero Bizantino non è stata introdotta dai Turchi, ma risale al giurista al-'awzā'ī (morto in Siria nel 157/774), il quale, in polemica con i giuristi iracheni, affermava che spettasse ai dotti siriani trattare la disciplina del *ǧihād*, in quanto era la Siria la terra del *ǧihād* contro Bisanzio. L'autenticità di tale aneddoto è stata messa in dubbio. Il primo a riferirlo è il dotto al-Saraḫsī, il quale scriveva nel suo famoso commentario, che "*la ragione prima per cui* [*al-Šaybānī*] *scrisse tale opera era che il* siyar al-ṣaġīr *arrivasse ad al-'awzā'ī, il giurista proveniente dalla Siria. Costui domandò chi lo avesse scritto e gli fu detto Muḥammad al-'irāqī* [*al-Šaybānī*]. *Egli sbottò dicendo: 'Chi sono quelle genti dell''Irāq che* [*si permettono*] *di scrivere libri simili?'. In seguito aggiunse che gli iracheni non hanno alcuna conoscenza delle siyar poiché tutte le campagne* [maġāzī] *dell'Inviato di Dio ebbero luogo nel Ḥiǧāz e non in 'Irāq. Tali parole giunsero fino a Muḥammad*

[al-Šaybānī], il quale fu colto da profonda ira e decise di sospendere tutti i propri impegni per scrivere il [detto] libro".

Con tutta probabilità possiamo assimilare alle corporazioni di *ġāzī*, pur con le loro specificità, le altre corporazioni segnalate in Transoxiana e nel Khorasan già in epoca samanide, che gli storici classici di volta in volta denominano *fityān*, *'ayyār*, ecc. [Mélikoff, 1960].

Un concetto per certi versi molto simile a quello di *ġazā* preislamica è riscontrabile presso le popolazioni nomadi di stirpe turca in epoca precedente alla loro islamizzazione: si tratta dell'*akın*, l'etica del saccheggio finalizzato all'ottenimento di un bottino in beni mobili o in persone da condurre alla schiavitù. Colui che effettua questo tipo di azione è detto *akıncı* ed è visto positivamente nella tradizione epica turca preislamica. Esso rappresenta, infatti, un certo *modus vivendi* in un ambiente ostile come quello delle steppe dell'Asia centrale, in cui si trovano ad operare i Turchi. Quando i Turchi selgiuchidi divennero i principali avversari musulmani di Bisanzio nel corso del VI secolo dell'égira, la *ġazā* perse il suo carattere arabo per divenire una caratteristica delle popolazioni turcofone provenienti dall'Asia centrale, al punto che la stessa storiografia araba contemporanea considera gli Ottomani come i *ġāzī* per eccellenza [Jandora, 1997]. Nelle frontiere arabo-bizantine l'elemento turco comincia a costituire una maggioranza già durante il regno del Califfo al-Mu'taṣim (218-227/833-42). Con tale mutamento, anche il leggendario al-Baṭṭāl diviene nella genealogia turca un antenato dei *ġāzī* turchi, al punto che fu persino composto un poema a lui dedicato, il cui titolo è proprio *Sayyid Baṭṭāl*.

Tale romanzo, vero prototipo del genere epico, riprende le tradizioni epiche locali di esaltazione delle guerre arabo-bizantine

aggiungendovi elementi turchi e iranici turchizzati.

Nella letteratura epica ottomana è possibile riscontrare un certo mutamento nell'uso della terminologia: il guerriero che in origine era un *akıncı* diventa un *ġāzī* e il tipo d'azione che questi si trova ad effettuare non è più un *akın*, ma una *ġazā*. La sostituzione del termine non avviene improvvisamente; da un'analisi analitica della letteratura risulta che nel XV secolo i termini *ġazā* e *akın* venivano spesso utilizzati simultaneamente [Imber, 1995]. Solo nella seconda metà dello stesso secolo il termine *ġazā* soppianta quello di *akın*: il processo di sacralizzazione, e quindi di legittimazione dell'Impero Ottomano in una prospettiva islamica, riguarda dunque anche la sfera terminologica.

Non è possibile, in questa sede, insistere troppo sulle analogie tra la pratica della *ġazā* preislamica della Penisola Arabica e l'*akın* delle popolazioni turcofone, anche perché, nonostante l'importanza socio-culturale dei due concetti, sono pochi gli studi dedicati, nello specifico, all'effettiva condotta e alle tecniche adottate per attuare tali incursioni. Un tentativo di definire la differenza concettuale tra i termini *ǧihād* e *ġazā* è stato recentemente tracciato dallo storico turco Cemal Kafadar che, in un'opera [Kafadar, 1995] non molto chiara – a dire il vero – ha scritto:

"*With respect to gaza, the first thing to be noted is that it is not synonymous with jihad even though all the scholars mentioned in the previous chapter use the two terms interchangeably or use one English term, "holy war" for both as if there were no appreciable difference*" [p.79].

Sino a questo punto le affermazioni di Kafadar sembrano parzialmente plausibili. Ci lasciano, al contrario, piuttosto perplessi i seguenti passi:

"But there clearly was such a difference in both popular immagination and in canonical works. [p.79] [...] gaza was a lesser category than jihad. Canonical works describe it as a lesser farz [sic] (religious duty); that is, contributing to it was not incumbent upon everyone in the Muslim community, as was the case with jihad. [p.80]".

Ci sembra di poter affermare che quanto scritto da Kafadar non corrisponda al vero. In primo luogo, perché la differenza da lui individuata tra *ǧihād* e *ġazā* non trova riscontro in nessun trattato di *fiqh* di nostra conoscenza. Non di certo – per restare in ambito ḥanafita – nel Commentario (*šarḥ*) di Saraḫsī, né nel Compendio (*muḫtaṣar*) di al-Qudūrī né, tantomeno, nel *radd al-muḫtar: tanwīr al-abṣār* del giurista di epoca tarda ibn 'ābidīn (morto ad Istanbul nel 1252/1836).

Si può tutt'al più affermare che la *ġazā* è una sottocategoria di *ǧihād* con la spada, quella – come si è già accennatto sopra – delle incursioni e delle operazioni lampo frontaliere. Per ciò stesso, incarna l'aspetto più dinamico del *ǧihād* dei giuristi. Si potrebbe aggiungere, volendo, che il concetto di *ġazā*, a livello di tradizione popolare e letteraria (non certo di *fiqh*), rappresenta meglio l'idea di glorificazione legata al combattimento in quanto tale, elemento questo che, per ovvie ragioni legate all'aspetto fideistico, manca totalmente nelle fonti islamiche e nelle stesse opere di diritto e che, al contrario, può trasparire nel genere lettarario delle *faḍā'il al-ǧihād* e nello spirito cavalleresco della *futuwwa* (turco, *fütüvvet*). Quando nei testi riscontriamo simultaneamente i termini *ǧihād* e *ġazā*, essi vanno intesi come una endiadi: un unico concetto espresso con due termini congiunti con finalità rafforzative del concetto stesso.

Detto questo, ci sembra necessario introdurre molto in breve

un ulteriore tipo di *ǧihād*, di cui non si è fatto cenno in precedenza: quella del *ribāṭ*. Il *ribāṭ*, (termine spesso usato, anch'esso, come sinonimo di *ǧihād*) indica, più specificamente, un *ǧihād* di frontiera, per certi versi stanziale e statico, ma nel contempo dinamico, in quanto può prevedere delle incursioni in territorio nemico. I *murābiṭ*, coloro che svolgono il *ribāṭ*, sono dei guerrieri della fede stabiliti in delle fortezze (chiamate anch'esse *ribāṭ*) costruite ai confini tra *dār al-islām* e *dār al-ḥarb*, in cui si attuano simultaneamente il *ǧihād* maggiore e quello minore. Per i *murābiṭ* il *ǧihād* diviene, per ovvie ragioni, un *farḍ al-'ayn*. In realtà, i concetti di *ǧihād*, *ǧazā* e *ribāṭ* si confondono spesso nei diversi livelli discorsivi (giuridico, popolare, letterario, ecc.) e distinguerli non è così agevole e, al fine del presente lavoro, nemmeno particolarmente rilevante.

IL SOVRANO OTTOMANO, SULTANO *GAZI*

Lo sviluppo del pensiero politico ottomano, sotto molti punti di vista, non si discosta troppo dalla teoria generale islamica, anche se conosce degli sviluppi nel corso dei secoli. Esso può essere tracciato attraverso le nozioni di re guerriero e campione della Fede, di diritto genealogico ed ereditario, e, da un certo momento storico, di sanzione religiosa tramite il califfato per l'affermazione di sovranità universale.

A partire dalla metà del XVI secolo, i testi islamici canonici e

una visione canonizzata della storia islamica hanno sostituito la religione popolare e la tradizione epica turca quali fonti per la legittimazione dinastica. Nel corso di questo periodo, si assiste anche ad un sistematico tentativo di definire e giustificare il governo ottomano in termini di tradizione giuridica islamica.

Questo sforzo dottrinario mira principalmente a dare una legittimità alla pretesa di universalità del governo della dinastia ottomana e rappresenta l'apice di un processo sviluppatosi nel corso di due secoli circa, che conosce momenti di forte spinta verso una legittimazione in senso sunnita ortodosso. Un momento di particolare importanza è, senza dubbio, la conquista di Costantinopoli ad opera di Mehmet Fatih (1444-46 e 1451-1481). La tradizione musulmana, nella forma letteraria del *maġāzī* e dei *futūḥ al-buldān* ("le conquiste dei Paesi"), relativa al periodo d'oro della prima espansione musulmana, ma anche nella forma pura del *ḥadīṯ*, affronta la questione della conquista di Costantinopoli. La presa della capitale bizantina viene vista come il riconoscimento della supremazia della *dār al-islām* rispetto al mondo cristiano, per ciò stesso assume carattere emblematico. Dopo i primi vani assedi, avvenuti proprio durante le *futūḥāt*, la conquista di Costantinopoli acquista una dimensione escatologica. Anche perché contro l'Impero Bizantino, con la sconfitta nella grande battaglia navale del 678, sotto le mura di Costantinopoli, il *ǧihād* conosce il suo primo vero insuccesso. Numerosi *ḥadīṯ* sottolineano il carattere escatologico della conquista della capitale bizantina. Si comprende così l'importanza che acquisisce nell'immaginario musulmano il successo conseguito dalla *gaza* di Mehmet nel maggio del 1453.

Ai toni musulmani Mehmet sembra aggiungere anche la pretesa di successione ottomana alla sovranità universale detenuta prima

dai romani, poi dai bizantini e dagli arabi musulmani e, infine, dai turchi. Istanbul (su questo aspetto insistono gli storici turchi di forte impronta nazionalista), nel disegno imperiale di Mehmet, diviene così il centro dell'Universo e a capo di questo stanno gli Ottomani.

La teoria legale classica prevede uno stato di guerra perpetua tra *dār al-islām* e *dār al-ḥarb*, che può concludersi solo quando la *dār al-islām* dominerà il mondo, assicurando così una pace universale. Può affermarsi perciò che fine ultimo dell'islām sia il raggiungimento della pace – *pax islamica* –, non già la perpetuazione della guerra. Con la conquista di Costantinopoli gli Ottomani rivisitano il concetto di guerrieri della fede degli albori dell'Impero proprio in questi termini. Non è un caso che tra i primi provvedimenti di Mehmet vi sia quello di nominare Gennadio alla guida del patriarcato greco-ortodosso, oltre alla decisione di condurre ad Istanbul il patriarca armeno ed un rabbino capo.

La concezione della sovranità degli Ottomani discende da una combinazione di diverse matrici: il sultano è onnipotente, senza vincoli legali, come discende dalla visione persiana (già abbracciata dalle grandi dinastie musulmane a partire dagli 'abbāsidi), ma ha anche l'obbligo di rinvigorire e affermare il diritto degli antenati (*yāsā*), come nella tradizione dei popoli nomadi delle steppe. Queste diverse concezioni sono, però, adottate da un sovrano che aderisce all'ideologia islamica e che, per ciò stesso, deve tenere conto della tradizione religiosa e statale più propriamente islamica, di cui il *ǧihād*, nelle sue multiformi dimensioni, costituisce un elemento sostanziale: il dualismo tra il sistema normativo di stampo sciaraitico e quello consuetudinario sarà uno dei temi sempre presenti nella storia ottomana. Il grado di conflittualità tra questi due livelli varierà a seconda del Sultano, e del suo rigore religioso.

Come avvenne, per esempio, in occasione della successione di Bāyezīt a Mehmet.

Ma un altro elemento fondamentale nel processo di legittimazione universale degli Ottomani in senso islamico, che non è stato sottolineato a sufficienza, è il ritrovamento delle reliquie di Ayyūb (in turco "Eyüp"). Ayyūb è uno dei Compagni del Profeta, un grande *muğāhid*, e già questo lo pone in una posizione di rilievo agli occhi dei musulmani. Si aggiunga, inoltre, che egli era il portabandiera di Muḥammad. La tradizione musulmana vuole che sia perito durante il primo assedio condotto da forze militari musulmane di Costantinopoli nel 674.

L'aneddotica ottomana riferisce che, quando Mehmet si insediò nella capitale dell'Impero Romano d'Oriente, in sogno vide il luogo in cui è sepolto Ayyūb. Su questo luogo venne eretta una moschea che divenne, in seguito, luogo di pellegrinaggio (*ziyāra*, turco *ziyaret*) per tutti i musulmani d'Anatolia.

Da quel momento l'area di Eyüp diviene anche il luogo d'investitura del principe ottomano che sale al trono: al momento di prendere il potere, il nuovo sultano acquisisce sacralità solo dopo il compimento della *ziyaret* d'investitura a Eyüp. Per ciò stesso, un forte senso di devozione pervade l'area di Eyüp tutt'oggi e in epoca ottomana contribuisce a legittimare la pretesa di universalità islamica degli Ottomani [Vatin, 1995].

Nonostante la presa di Costantinopoli e la sua trasformazione in capitale dell'Impero Ottomano siano elementi che determinano il mutamento dell'Impero Ottomano da un ruolo secondario ad uno di primo piano nell'equilibrio geostrategico e geopolitico dell'area, lo stato ottomano resta una potenza regionale. La sua trasformazione in potenza mondiale, in grado di esercitare la propria influenza in

diverse aree del pianeta, l'una distantissima dall'altra, avviene in occasione del secondo conflitto tra Ottomani e Mamelucchi e del primo tra Ottomani e Ṣafavidi, avvenuti rispettivamente nel 1515-17 e nel 1514-17 [Hess, 1973].

Gli Ottomani sconfiggono il Sultanato mamelucco e si sostituiscono ad esso in tutto ciò che riguarda il ruolo centrale nel mondo islamico. I Mamelucchi, infatti, erano i custodi dei *Ḥaramayn*, La Mecca e Medina, e possedevano i punti chiave nella via commerciale delle spezie tra Oriente e Occidente passante per il Mar Rosso. Custodivano, inoltre, le reliquie del Profeta Muḥammad e ciò, almeno a livello popolare, conferiva un enorme prestigio.

All'epoca l'Egitto, fin da tempi antichi spazio geostrategico fondamentale nel quadro geopolitico dell'area, ricopriva un ruolo essenziale nei piani imperiali dei Portoghesi ai fini della loro espansione nell'Oceano Indiano dopo il 1488. Le popolazioni arabe, in particolare quelle soggette ai Mamelucchi e quelle residenti nella costa occidentale della Penisola Arabica, erano a conoscenza del pericolo incombente e perciò vedevano l'Impero Ottomano come l'unica speranza di salvezza, l'unico in grado di attuare un *ǧihād* difensivo. Non è un caso, infatti, che lo *Šarīf al-Makka* abbia subito riconosciuto Selim come il nuovo protettore dei *Ḥaramayn* e abbia, a tal fine, inviato suo figlio al Cairo per la consegna delle chiavi della Ka'ba. Gli Ottomani divengono così coloro che devono assicurare l'agibilità delle vie del *ḥaǧǧ* e, per ciò stesso, si attribuiscono il titolo, risalente agli 'ayyūbidi (1169-1250) e in uso presso i Mamelucchi, di *ḫādim al-Ḥaramayn*. Anche questo impegno costituisce di per sé un *ǧihād*.

La pretesa investitura ottenuta da Selim ad opera dell'ultimo califfo 'abbāside al-Mutawakkil nel 1517 è, invece, una finzione

storica: non risulta da nessun documento che Selim abbia voluto attribuirsi il titolo di califfo. L'incontro tra Selim e al-Mutawakkil è, perciò, frutto di leggende popolari che cominciarono a circolare negli ambienti ottomani soltanto sul finire del 1700. Al-Mutawakkil è effettivamente rapito da Selim che lo porta con sé ad Istanbul, in cui vive segregato e soltanto durante il regno di Süleymān potrà fare ritorno al Cairo per morirvi nell'anno 1543 d.C. In ogni caso, al-Mutawakkil poté esercitare le sue funzioni califfali solo episodicamente, anche perché fu coinvolto nelle vicende relative alla ribellione del governatore d'Egitto, Ahmet Pasha, episodio che lo rese inviso alle autorità ottomane.

Una delle argomentazioni per giustificare la pretesa affermazione del califfato da parte di Selim è proprio legata al titolo, ereditato dai Mamelucchi, di *ḫādim al-Ḥaramayn*. D'altro canto, in linea di massima, la dinastia ottomana non ha fatto uso del titolo di califfo a livello ufficiale [Tyan, 1956; Arnold, 1924]. I titoli più ricorrenti usati nei documenti di cancelleria, nelle monete o nelle iscrizioni sono quello di sultano e di *ḫāqān*. Certamente in tempi anteriori ci furono vaghi cenni alla titolatura califfale, come nel 1421 d.C., quando su un testo Mehmet I è definito con l'appellativo *ḫalīfat Allāh* [Atsız, 1961].

L'unica eccezione alla realtà dei fatti si verifica all'epoca del sultano Süleymān (926-974/1520-66), quando il dotto Ebūssü'ūd Efendi si impegna nel più imponente tentativo di dare una giustificazione sciaraitica al potere regolamentare del Sovrano ottomano e, per ciò stesso, all'ideologia imperiale. In quegli anni il sultano diviene il sovrano universale, il più grande *ġāzī* dai tempi del Profeta: la titolatura califfale si può riscontrare in epigrafi e in

documenti ufficiali che da Ebūssu'ūd dipendono. Ma il valore dottrinale e retorico del Califfato di Süleymān muore con Ebūssu'ūd Efendi nel 1574 e sarà ripreso solo molto più tardi [Imber, 1995 e 1997].

Nel corso dei secoli XVI-XVII, furono i Moğol, piuttosto, ad avanzare pretese al califfato in maniera più sistematica. È con Akbar che si ha la prima attestazione in tal senso: l'appellativo della capitale dell'Impero indiano, Delhi, diviene *dār al-ḫilāfa*, vale a dire "la dimora del Califfato" e le monete e le iscrizioni definiscono Akbar "il grande Sultano, il magnifico Califfo". I Moğol mantennero tale qualifica fino all'epoca del sovrano šāh 'alam II (morto nel 1760 d.C.), anche se non è noto in che misura e in che termini.

IL RETROTERRA CULTURALE DEL MOLLA HÜSREV

Da un punto di vista ottomano, l'Impero coincide con l'islām stesso, è il frutto della diretta volontà divina. Tale ferma convinzione trova riscontro anche nel fatto che l'Impero ingloba il cuore del primo islām. I sultani ottomani erano pervasi da un marcato senso di missione, da una dose di messianismo, per certi versi, non meno intensa di quella dei sovrani cristiani, come, per esempio, i re portoghesi (il sovrano D. Sebastião de Bragança, scomparso nel 1578 in Marocco, l'eroe e la rovina del Portogallo, il sovrano "nascosto", non è che l'apice di questo messianismo). Questo elevato senso

della fede trova la sua massima espressione e il suo estremo rigore nel campo formale del Diritto. I sultani, infatti, diedero alla *šarī'a* un altissimo grado di efficacia reale, rendendola strumento di governo, anche tramite la creazione di un apparato di *'ulamā'* gerarchizzato e subordinato al sultano. In quest'epoca i *'ulamā'* divengono parte effettiva dell'apparato statale ottomano. Così, a mo' d'esempio, all'epoca della seconda guerra contro i Mamelucchi d'Egitto (1516-17) – quella che porterà poi alla conquista ottomana del Vicino Oriente – Selim I ottiene dal *muftī* (*müftü*) di Istanbul, lo *šayḫ al-islām* 'alī Cemālī, una *fatwà* (*fetva*) che stabilisce il carattere riprensibile dei sovrani del Cairo.

I principî elementari della filosofia politica ottomana sono tutti fondati sul concetto di *tawḥīd* (unicità): un solo Dio, una sola legge – che da Lui discende – una sola *umma*, il *ǧihād* un mezzo per rafforzare l'unità. Gli altri grandi stati islamici del XV-XVI secolo, quello mamelucco d'Egitto in un primo momento, quello moğol in India, ma soprattutto quello ṣafavide in Persia poi, sono illegittimi, perché tutti devono sottomettersi all'unico governante legittimo, dotato di un potere assoluto su tutti i membri della *dār al-islām*, in vista di un allargamento territoriale che abbracci tutto il mondo, per assicurare la pace perpetua a tutto il genere umano. Per questa ragione, i valori a cui il sultano deve informarsi sono l'ordine sociale e la sicurezza della giustizia. Come corollario, va ricordato qui che il sovrano ha l'autorità di emanare regolamenti a complemento della *šarī'a*: i sultani ottomani, come detto in precedenza, adottano il principio giuridico dello *'urf* (diritto consuetudinario).

Questo potere regolamentare (vedi *supra*), almeno in teoria, può essere esercitato esclusivamente nel campo amministrativo e del benessere pubblico (*maṣlaḥa*), e non dovrebbe assolutamente oltre-

passare i limiti imposti dalla *šarī'a*. Nonostante la resistenza di parte dei *'ulamā*, gli ottomani adottarono sempre questo sistema normativo dualista. Fu Bāyezīt II (1481-1512) che diede il carattere della sistematicità a tale processo legislativo con l'emanazione regolare di codici regolamentari (*qānūnnāme*). Uno dei primi *qānūnnāme* giunto fino ad oggi è quello di Bursa del 1486 e permette di intuire la *ratio* dell'editto: uno strumento per realizzare una disciplina sicura delle relazioni tra signori "feudali", i timarioti, e i soggetti fiscali. Con tale pratica amministrativa si attuava una codificazione in ambito ottomano di una prassi di matrice "feudale" preesistente.

Siffatto sistema ufficialmente non inficia mai la completa applicazione della *šarī'a*, ed anche quando un atto può sembrare ad essa contrario, il dotto burocrate di stato fornisce sempre una dimostrazione teorica di conformità alla Legge divina. La via adottata dai sultani ottomani per perfezionare questo loro potere normativo fu di potenziare l'ufficio dello *šayḫ al-islām* e di strutturare gerarchicamente la classe dei *'ulamā*.

L'ufficio dello *šayḫ al-islām* cresce di importanza nel corso del XVI secolo, al punto che colui che lo presiede acquisisce un potere e un carisma paragonabili, per molti versi, a quelli del Gran Vizir. I viaggiatori europei nell'Impero Ottomano spesso lo descrivono come una sorta di "Papa musulmano". Per quanto questa definizione possa sembrare azzardata, è pur vero che lo *šayḫ al-islām* è uno dei personaggi politici più importanti del panorama ottomano.

In concomitanza con il mutamento di ideologia da parte della dinastia regnante – da militante, semianarcoide ed eterodossa a strutturata ed ortodossa – si assiste al sorgere di una nuova tendenza che coinvolge i *'ulamā'*, che sono stipendiati dal Tesoro ottoma-

no. Essi fino al XV secolo, erano stati principalmente interessati ad elevarsi nello studio dello *'ilm*, cioè nel campo delle scienze (religiose), e tendevano a non ingerirsi sistematicamente nelle cose dello Stato. Due secoli dopo, invece, la stessa categoria di dotti avrebbe mirato ad ottenere una carica, in seno alla struttura statale, che li elevasse socialmente, con un aumento di salario e di prestigio [approfondimenti in Repp, 1986]. Di fatto, sembra che fino all'epoca di Mehmet II, difficilmente possa parlarsi di gerarchia di dotti di stato in senso stretto, in quanto non si era ancora radicata, o perlomeno era in fase di radicamento, la prassi di insediare uomini con una competenza specifica nei posti chiave dello stato, si trattasse di schiavi del Palazzo o di burocrati di diversa origine (*kalemiye*). Solo dopo la conquista di Istanbul cominciò ad imporsi la tendenza di nominare alla carica di Gran Vizir qualcuno che in origine era uno schiavo e, nel contempo, si poté intravedere un nucleo di gerarchia scelta tra i *'ulamā'*, in particolare, per la carica di *mawlawiyya* (*mevleviyet*). Con tale termine si soleva intendere un ufficio tenuto da un *mawlā* (*molla*), titolo onorifico che concedeva alcuni privilegi, utilizzato genericamente per indicare le più importanti cariche religiose, per esempio, per il *kadılık* di Edirne, vale a dire l'ufficio del *qāḍī* (in turco *kadı* e *kazı*) o per il *kazaskerlik*, l'ufficio del giudice militare, il primo dei quali, in ambito ottomano, fu nominato da Murat I a Bursa nel 1363. L'importanza della carica si desume dal livello salariale ad essa corrispondente, variabile tra i trecento e i cinquecento aspri (*akçe*), la moneta d'argento standard in corso nell'Impero Ottomano. La disciplina dell'organizzazione dei *'ulama'* viene sviluppata, per la prima volta, sotto Mehmet II con la promulgazione di un *qānūnnāme* che prevede l'esistenza di vari gradi di *'ulama'*, suddivisi per livello di insegnamento nelle *madra-*

sa. Verso la fine del sultanato di Mehmet II tale ufficio venne diviso in due su base territoriale. Si ebbero, da allora, il *kazaskerlik* di Rumelia (la parte europea dell'impero, *Rumeli kazaskerliği*), e quello di Anatolia (*Anadolu kazaskerliği*) [Köprülü, 1956].

Il momento in cui la gerarchia dei dotti conosce una crescita del proprio potere coinciderà essenzialmente con l'ascesa del già citato Ebūssü'ūd Efendi (1545-74), il grande *šayḫ al-islām* contemporaneo di Süleymān [Imber, 1997]. Con Ebūssü'ūd Efendi l'ufficio dello *šayḫ al-islām* acquisisce potere nel processo decisionale politico, come dimostra, peraltro, il forte incremento del salario. Secondo Atā'ī, noto biografo del XVII secolo, "*gli effetti del loro* [di Ebüssu'ūd Efendi e Kemalpašazade] iğtihād *consisteva nell'armonizzare* (tatbīk) *i* qānūn *con la nobile* šarī'a *e nel mettere ordinenegli affari religiosi e statali* (divāniye) *nel miglior modo possibile*".

La caratteristica principale del dotto ottomano è stata quella di avere fatto sistematico uso di una delle fonti giuridiche ausiliari del *madhab* ḥanafita, vale a dire il *ra'y* (v. *supra*), supportando l'ideologia ottomana attraverso lo strumento della *fetva*.

In tale processo, che coinvolge in prima linea la categoria dei *'ulama'*, Molla Hüsrev costituisce una fase di passaggio di una certa importanza per gli sviluppi posteriori: dall'epoca in cui i *'ulama'* operano in assenza della struttura gerarchizzata al periodo della forte organizzazione su base statale.

MOLLA HÜSREV

LE FONTI BIOGRAFICHE

Per ricostruire a grandi linee le vicende della vita di Molla Hüsrev è necessario fare riferimento alle grandi opere biografiche sui *'ulamā'*. In termini generali, possiamo affermare che le notizie riportate in tale genere letterario sono, con particolare riferimento ai primi secoli dell'Impero Ottomano, assai vaghe e, non di rado, in contraddizione l'una con l'altra. Esse, perciò, vanno studiate e verificate alla luce di dati storici inequivocabili. Si pensi, per citare un esempio, agli anni in cui il sultano Mehmet è costretto ad abbandonare il trono: la confusione che caratterizza le vicende politiche dell'epoca coinvolge necessariamente anche le vite di coloro che ricoprono delle cariche importanti, quindi lo stesso Hüsrev.

Lungi dal voler affrontare uno studio dettagliato delle diverse fonti biografiche disponibili, che non rientra nell'obiettivo del presente lavoro, ci limiteremo a riportare, pur con i limiti sopra espo-

sti, la biografia del dotto ottomano quale discende dalle due più importanti opere a nostra disposizione: la prima, intitolata *al-Šaqā'iq al-nu'māniyya fī 'ulamā' al-dawla al-'uṯmāniyya*, è in arabo ed è attribuita al Molla ibn Halil Taşköprüzade (901/1495-968/1561), membro egli stesso della categoria dei dotti e, per ciò stesso, autore considerato tradizionalmente affidabile, anche perché visse negli stessi ambienti in cui operò la famiglia di Molla Hüsrev. Si tratta di un'opera originariamente composta in margine al testo *wafayāt al-a'yān*, di ibn Ḫallikān (morto nel 681/1282). La seconda opera di cui ci siamo serviti è il riadattamento in turco dell'opera precedente, *Hadā'iq al-Šaqā'iq*, effettuato da Molla Muḥammad Maǧdī al-Edirnewī (morto nel 999/1591), meglio noto come Mecdi: oltre a fornire la traduzione del testo di Taşköprüzade, egli aggiunge un gran numero di dati inediti sulla vita dei dotti ottomani. Un'ulteriore fonte usata è l'opera storica di Hoca Sa'deddin (morto nel 1008/1599) dal titolo *tāǧ al-tawārīḫ*, in cui è presente una sezione dedicata ai *'ulamā'* dell'epoca di cui descrive gli eventi.

Quanto agli autori occidentali contemporanei, due in particolare hanno svolto degli studi sulla figura di Molla Hüsrev. Si tratta di Franz Babinger [Babinger, EI[2]; Babinger, 1967, pp.525-28], come abbiamo già sottolineato, e di Richard C. Repp [Repp, 1986, pp. 129-144 e 154-166].

CENNI BIOGRAFICI

I dati sul primo periodo della vita di Molla Hüsrev sono piuttosto incerti, tanto che non è dato sapere con sicurezza neppure la sua data di nascita. Le biografie riportano informazioni relative al padre del Molla, anch'egli un dotto nelle scienze islamiche.

In particolare, in alcune versioni manoscritte del testo di Taškөprüzade leggiamo che Mehmet Faramerz, padre del futuro Molla Hüsrev, è un emiro "francese" di origine rumī (probabilmente greca); mentre nella versione a stampa dello stesso Taškөprüzade il Molla è definito un emiro turcomanno di origine *rūmī*. Se fosse vero che Molla Hüsrev è di origine francese si proverebbe la verosimiglianza dell'informazione, tramandata sempre da Taškөprüzade, secondo la quale egli sarebbe un convertito all'islām. Secondo Babinger l'idea dell'origine europea di Molla Hüsrev sarebbe il frutto dell'errata interpretazione del termine *rūm*, che può indicare la provenienza dall'Occidente europeo, ma fa anche riferimento alle popolazioni dell'Anatolia. Perciò, è più probabile che Molla Hüsrev sia musulmano di nascita, anche perché egli firma alcune copie dell'opera di cui qui si traduce un capitolo con il nome di Mehmet ibn Farāmerz ibn 'alī. Il nome "'alī" dimostra con chiarezza che già il nonno era un musulmano. Un'altra tradizione, riconducibile a Mecdi, attribuisce a Molla Hüsrev un'origine curda e riporta che, in seguito, si stanziò in un villaggio (forse Karkın) tra le città di Sivas e Tokat, nella provincia (*vilayet*) di Varzak, dove avrebbe costruito una *zaviye*. Tale informazione trova parziale riscontro nell'appellativo *al-tōqātī* attribuito a Molla Hüsrev dal biografo posteriore Ismail Beliğ (m. 1142/1729).

Alla morte del padre, il giovane Mehmet ibn Farāmerz, il futuro Molla Hüsrev, viene affidato al marito della sorella, anch'egli chiamato Hüsrev. Il periodo formativo del Molla è pure caratterizzato dalla scarsità delle notizie: è noto che fu allievo dei maestri Burhān al-Dīn Haydar Herevī, e Molla Yegān (secondo *muftī* nel periodo 834-840/1431-37). Negli anni 819-823 (1417-20) seguì a Bursa le lezioni tenute da Molla Ḥamza Fenārī (probabilmente il padre di Molla Fenārī, il celebre primo *muftī*, nel periodo 827-831/1424-31). Egli ricevette il primo incarico ufficiale presumibilmente nel 834/1431, allorché gli fu affidato un insegnamento nella prestigiosa *madrasa* di Šah Melek ad Edirne. In seguito sostituì il defunto fratello che aveva prestato servizio fino ad allora presso la *madrasa* Halebī, sempre ad Edirne. A quel tempo la sua grande erudizione era diventata nota negli ambienti colti dell'Impero, dato che le sue lezioni erano molto frequentate. La svolta nella carriera di Molla Hüsrev, però, è rappresentata dalla nomina alla carica di *qāḍī 'askar* (turco "*kazasker*") contemporaneamente all'ascesa al trono di Mehmet II nel 848/1444. Va detto, che già Murat II aveva notato le qualità del dotto al punto da nominarlo precettore del figlio Mehmet; ed è probabilmente con questa nomina che Molla Hüsrev segna il proprio destino.

La confusione che circonda gli eventi che riportano Murat II sul trono – secondo le ricostruzioni più attendibili avvenuta nel mese di *ǧumāda al-awwal* (agosto 1446) – si riflette anche sugli eventi della vita di Molla Hüsrev. In generale, si riporta che Molla Hüsrev fu assai onorato da Mehmet II al momento della seconda ascesa al trono nel 855/1451; alcune notizie, infatti, sostengono che allorché Murat si reinsediò sul trono egli avesse rinunciato al *kazaskerlik*.

È possibile che solo successivamente egli abbia tenuto per qual-

che tempo il *kadılık* di Bursa, all'epoca ancora capitale dell'Impero, anche se non vi è certezza se questo evento sia accaduto prima o dopo che Murat II si reinsediasse sul trono. Non è certo se egli abbia seguito Mehmet II nell'esilio di Manisa, come afferma Taškoprüzade, mentre è sicuro che quando Mehmet II riottenne il potere, il Molla beneficiò di una paga (una pensione o uno stipendio) di cui non si parla nelle biografie, ma che è ben documentata nei documenti d'archivio.

Altro momento topico nella carriera di Molla Hüsrev si ebbe con la conquista di Istanbul, avvenuta nel maggio del 1453 (*ǧumāda al-awwal* 857) quando ottenne la docenza presso la *madrasa* Kalenderhane. Nel 863/1459 successe poi a Hızır Bey alla carica di *kadı* di Istanbul, ottenendo in seguito anche i *kadılık* di Ḫawāṣṣ (Eyüp), di Galata e di Üsküdar e l'insegnamento presso la *madrasa* di Ayasofia. Secondo un aneddoto riportato per primo da Taškoprüzade, all'epoca in cui Molla Hüsrev era *kadı* di Istanbul (probabilmente nel 867/1463) il Sultano Mehmet organizzò un banchetto d'onore in cui mostrò una particolare predilezione per il dotto Molla Gūrānī (1410-1488/813-893). Sentendosi trascurato ed in parte tradito da un gesto simile Molla Hüsrev decise di non prendere parte al banchetto d'onore e di migrare a Bursa per dedicarsi all'insegnamento delle scienze islamiche.

Come spesso accadde all'epoca del Conquistatore, il Sultano Mehmet ritornò sulle proprie decisioni e richiamò Molla Hüsrev con l'offerta del più importante incarico per gli *'ulamā'* al servizio dell'Impero: il *müftilik*. Tutte le datazioni relative a questi episodi sono, in ogni modo, assai controverse.

Egli mantenne la carica di *muftī* fino alla morte, avvenuta ad Istanbul nel 885/1480-81; fu però sepolto a Bursa, nei pressi della

locale *madrasa*, come da lui disposto.

La celebrità di Molla Hüsrev è dovuta, oltreché alle funzioni pubbliche da lui ricoperte, alle numerose opere sulle scienze islamiche, in particolare sul *fiqh*, scritte in lingua araba. Tra queste segnaliamo l'importante trattato sul regime fiscale fondiario intitolato *al-durra al-yatīma fī l-ġanīma* e l'opera sugli *uṣūl* intitolata *mirqāt al-wuṣūl ilā 'ilm al-uṣūl*, di cui esiste un altrettanto celebre commento scritto dallo stesso Molla Hüsrev, il *mir'āt al-uṣūl*.

L'OPERA IN TRADUZIONE

In arabo con *šarḥ* (pl. *šurūḥ*) si designa genericamente il commento al margine di un testo più o meno lungo; testo che può appartenere alle diverse discipline scientifiche come la grammatica, la filologia, la poesia, la filosofia e le scienze più specificamente religiose (*'ilm al-tafsīr*, *'ilm al-ḥadīṯ*, e ovviamente il *fiqh*). Poiché si presenta come un approfondimento, lo *šarḥ* presuppone necessariamente l'esistenza di un testo anteriore che diviene l'oggetto dell'analisi e del commento svolto nello *šarḥ* stesso, scritto al margine del testo principale. Nel caso del *Libro del ǧihād* proposto in traduzione, si tratta del capitolo di un manuale sul *fiqh* di Molla Hüsrev, intitolato *ġurār al-ḥukkām*, lo *šarḥ* incluso, il cui titolo completo è *šarḥ durār al-aḥkām fī ġurār al-ḥukkām*, fu scritto dallo stesso Molla Hüsrev qualche anno dopo il manuale. L'opera del Molla presenta tutti i tratti tipici del genere manualistico con le argomentazioni affrontate secondo lo schema delle citazioni: ogni pensiero è sup-

portato dal riferimento ad uno dei più autorevoli giuristi ḥanafiti anteriori. Nel manuale vero e proprio, Molla Hüsrev utilizza due modalità di citazione: una che riconduce direttamente ad un autore del passato, con formule del tipo "*secondo abū Ḥanīfa*" (*'an abī Ḥanīfa*) o "*come dice abū Yūsuf*" (letteralmente "*disse abū Yūsuf*", in arabo *qāla abū Yūsuf*). L'altra modalità, invece, fa riferimento ad un testo del passato, senza citare il nome dell'autore, con l'uso di formule tipo "così in tal testo" (*kaḏā fī al-kitāb ālḫ*): si tratta di testi che, come già accennato in precendenza, hanno raggiunto una dimensione quasi mitica nella visione dei giuristi posteriori. Destino questo che spetterà anche al manuale di Molla Hüsrev, il quale sarà oggetto a sua volta di ulteriori *šarḥ* di epoca successiva, i più famosi dei quali sono indubbiamente quelli di Šurunbulālī, giurista egiziano morto nel 1069/1658, e di 'abd al-Halīm, composto pochi decenni dopo quello di Šurunbulālī.

In particolare, tra le opere più citate da Molla Hüsrev vi sono *al-kāfī*, erudita sintesi del pensiero di al-Šaybānī scritta da al-Ḥākim al-Šahīd (morto nel 334/945); *al-ǧawhara al-naǧǧira*, *šarḥ* di *al-muḫtaṣar* di al-Qudūrī composto da abū Bakr al-Ḥaddādī (morto nel 300/1397); il *kanz al-daqā'iq* di al-Nasafī (morto nel 710/1310); oltre, indubbiamente, ai celeberrimi testi *al-mabsūṭ* di al-Saraḫsī (morto nel 490/1090), *al-hidāya* di al-Marǧīnānī (morto nel 593/1196) e *tabiyyīn al-ḥaqā'iq* di al-Zayla'ī. Molla Hüsrev concede qualche spazio anche al manuale *badā'i'* di al-Kasānī (morto nel 587/1191), la cui importanza – si è detto – non è ancora considerata determinante all'epoca in cui il dotto ottomano scrive.

Sono numerosissime le copie manoscritte dello *šarḥ durār al-aḥkām fī ġurār al-ḥukkām* tutt'oggi reperibili nelle diverse biblioteche sparse nei paesi un tempo parte dell'Impero Ottomano. Fino a

qualche tempo fa se ne segnalavano diverse copie anche nelle biblioteche dell'ex Yugoslavia, ma al momento non siamo in grado di sapere se esistono ancora o se sono andate distrutte in seguito ai terribili eventi degli anni scorsi. Per la presente traduzione abbiamo fatto riferimento alle numerose copie manoscritte custodite nelle Biblioteche Ragip Pasha e Süleymaniye di Istanbul, facendo una selezione, in particolare, di tre copie della Biblioteca Ragip Pasha. Abbiamo tenuto conto anche anche di alcune versioni a stampa: un'edizione cairota dell'inizio del secolo e un'edizione presumibilmente stambuliota, priva di luogo e data di edizione. Non è possibile svolgere in questa sede un'analisi dei diversi manoscritti e delle leggere differenze che necessariamente si sono riscontrate nel testo. Si rimanda, perciò, ai lavori degli anni scorsi di autori come Brockelmann o Schacht.

NOTE SULLA TRADUZIONE

In base alle conoscenze a nostra disposizione possiamo affermare che non vi sono traduzioni dell'opera del Molla in lingue occidentali (ne esistono, invece, in turco). Le difficoltà che si sono presentate in fase di traduzione sono di diverso tipo. In primo luogo, il linguaggio del *fiqh* è estremamente ripetitivo. Lo stesso concetto viene espresso ripetutamente, a volte utilizzando esattamente le stesse parole (spesso si tratta di errori dei copisti). Inoltre, certe frasi sono riprese testualmente dai testi anteriori. È necessario, perciò, stabilire preventivamente dei criteri di traduzione. Per esempio, va

stabilito se vanno riportate in traduzione tutte le frasi ripetute; se la traduzione deve risultare assolutamente letterale o, al contrario, se va adattata al linguaggio moderno in uso nella lingua del traduttore, in modo da evitare la pesantezza e le difficoltà di un linguaggio che risulta arcaico, in quanto sostanzialmente immutato in secoli di storia. In quest'ultimo caso, però, i rischi di tradire i contenuti del testo originale sono forti.

Nel presente lavoro abbiamo cercato di tenerci in una posizione intermedia, per cui abbiamo mirato a rendere relativamente scorrevole il testo, pur cercando di rispettare lo spirito e, per quanto possibile, lo stile dell'autore ḥanafita.

Relativamente allo *šarḥ* in senso stretto, va sottolineata in primo luogo la difficoltà di resa in italiano, anche a livello tipografico. Poiché lo *šarḥ* è scritto al margine del testo principale in forma sinottica, sarebbe stato opportuno presentare la traduzione nella stessa forma grafica. In realtà, un lavoro simile è risultato di difficile realizzazione, perciò abbiamo deciso di presentare lo *šarḥ* alla fine di ogni sezione.

Per una più semplice comprensione è necessario tenere presente che nello *šarḥ* il Molla riprende dal testo principale un passaggio, una frase o anche una singola parola introducendola con la formula *qawluhu*, che abbiamo liberamente tradotto con "si dice...".

Va detto anche che abbiamo adottato la scelta di omettere dalla traduzione le classiche note a pie' di pagina; scelta che probabilmente determinerà una sensazione di fastidio in chi legge. Tale scelta, però, si è resa quasi d'obbligo per due ragioni principali: la prima, perché la scarsa scorrevolezza del testo e del Commentario avrebbero reso ulteriormente pesante la lettura; la seconda, perché Molla Hüsrev ha dato ampio spazio a quello che tecnicamente è

definito *iḫtilāf*, vale a dire l'analisi dottrinale del confronto tra le diverse opinioni dei giuristi, con quasi esclusivo interesse per le interpretazioni all'interno della Ḥanafiyya. Inserire le note a pie' di pagina, perciò, avrebbe costituito un'inutile ripetizione per ciò che concerne l'opinione dei giuristi ḥanafiti dell'epoca anteriore a quella del Molla.

Per l'epoca posteriore, carenza indubbiamente riscontrabile, ci proponiamo invece di presentare in futuro la traduzione del capitolo sulle *siyar* dell'opera *radd al-muḥtār 'alà l-durr al-muḫtār* di Molla Muḥammad Amīn ibn 'Abīdīn, dotto di epoca tarda (m. 1252/1836) che ripropone un'interessantissima summa del pensiero ḥanafita di epoca ottomana, riprendendo e commentando il celebre *šarḥ* di al-Ḥaṣkāfī (m. 1088/1677) all'opera *tanwīr al-abṣār* di Muḥammad ibn 'abd Allāh al-Timurtāšī (m. 1004/1595).

LIBRO DEL *ĞIHĀD*

PARTE I

I. IL *ĞIHĀD*

Completata l'esposizione delle prime quattro *'ibādāt* dell'islām, l'ultima delle quali è il *ḥağğ*, e di quanto ad esso legato, come per esempio i sacrifici, la caccia, lo sgozzamento delle pecore, cominciamo in questa sede a trattare una quinta *'ibāda*, che è il *ğihād*. Diciamo che il *ğihād* è un *farḍ al-kifāya*, vale a dire che si deve cominciare a combattere il nemico, anche se non ha preso l'iniziativa di combattere, perché il Profeta inizialmente ha ricevuto l'ordine di perdonare e di ignorare coloro che associano altre divinità a Dio [*mušrik*]: "*Perdonali di buon perdono*"; "*lasciali perdere*". In seguito, Dio ha ordinato di invitare alla religione attraverso la *da'wa*, che dovrebbe essere attuata con le buone maniere. A tal proposito Dio ha detto: "*Chiama sulla strada del tuo Dio con la sag-*

gezza, con la buona predicazione e discutine con loro con le buone maniere"; in seguito, però, ha ordinato di combattere in risposta ad un attacco dei miscredenti, dicendo: "*È dato permesso di combattere a coloro che combattono perché sono stati oggetto di tirannia: dio, certo, è ben possente a soccorrerli*" (22:39). In altri termini, in un primo momento Egli ha permesso ai credenti di difendersi; successivamente però gli ha ordinato di prendere l'iniziativa in determinati periodi dell'anno, cioè al termine dei mesi *ḥarām*, dicendo: "*uccidete gli idolatri dovunque li troviate...*" (9:5). Infine, ha ingiunto di combattere senza porre vincoli, in tutti i tempi e in tutti i luoghi, dicendo: "*Combattete coloro che non credono in Dio e nel Giorno Estremo...*" (9:29); vi sono anche altri versetti al proposito. E ciò dimostra che si tratta di un *farḍ al-kifāya*.

Tale *farḍ* non è stato imposto individualmente [*li 'aynihi*] perché combattere costituisce di per sé atto di corruzione, ma è divenuto oggetto della *šarī'a* al fine di innalzare la parola di Dio e quindi per potenziare la Sua religione e respingere la corruzione dai servi di Dio. È perciò sufficiente che alcuni adempiano all'obbligo in ogni momento perché la collettività ne sia esentata. L'obiettivo comune, infatti, è considerato soddisfatto, come per esempio nel caso della preghiera dei defunti [*ṣalāt al-ǧanāza*]: se l'obbligo del rito funebre è stato eseguito da una parte della comunità, decade l'obbligo per il resto dei credenti. Viceversa, se nessuno dovesse adempiere all'obbligo del *ǧihād* sui luoghi dell'islām [*diyār al-islām*], il peccato ricadrebbe su tutti i musulmani, perché hanno trascurato un obbligo [*farḍ*] che grava su di loro, così come è un peccato se la collettività intera tralascia il compimento del rito funebre, o il seppellimento, o la risposta al saluto. Non è invece peccato nel caso in cui si tratti di bambini, servi, donne, ciechi, invalidi, monchi, perché essi sono

incapaci d'agire, infatti l'obbligo è proporzionato alla capacità di agire.

È un *farḍ 'ayn* se i miscredenti [*kuffār*] attaccano uno dei luoghi della *dār al-islām*. Il *ǧihād* quando viene dato l'allarme [*ǧa'u al-nafīr*] diviene *farḍ al'ayn* per coloro in grado di farlo che si trovano in prossimità del nemico; invece per coloro che stanno nelle retrovie, lontano dal nemico, resta un *farḍ al-kifāya*. Essi non sono tenuti a partire in battaglia se non vi è bisogno. Al contrario, se si verifica una situazione per cui vi è bisogno di loro, in quanto coloro che sono vicini al nemico hanno fallito la guerra difensiva o, pur non avendo fallito la resistenza, si fossero impigriti o, ancora, se si sono rifiutati di compiere il *ǧihād*, allora diviene un obbligo compiere il *ǧihād* per i musulmani dei territori adiacenti, così come è obbligatorio compiere il digiuno e la preghiera. Almeno una parte della gente dell'islām è obbligata per tutti, ad Oriente come ad Occidente, secondo la successione degli eventi, così come nel caso della preghiera sul defunto [*'alā al-mayt*]. Relativamente a colui che muore in una località del paese, compiere i rituali funebri è un obbligo che ricade sui suoi vicini di casa e le genti del quartiere [*maḥallatihi*]. Al contrario, non è un obbligo per coloro che si trovano ad una certa distanza dal luogo in cui giace il defunto.

Tuttavia, se colui che è lontano dal morto viene a sapere che la gente del quartiere del morto non rispetta i diritti del defunto o è impedito dal farlo, ricade su di lui l'obbligo di compiere le onoranze funebri rituali, così come nel caso suddetto. In questo caso persino la donna e il servo possono uscire senza il permesso dato rispettivamente dal marito o dal padrone perché l'obiettivo non può essere raggiunto senza il sostegno di tutti: ragione per cui l'atto diviene obbligatorio individualmente. Tuttavia, se i musulmani

rispondono in numero sufficiente alle necessità di guerra, allora i diritti del marito o del padrone non sono sospesi.

In generale, il *ǧu'l* è riprovevole, *makrūh*. Generalmente con *ǧu'l* si intende ciò che è destinato in più al lavoratore come ricompensa per la sua efficienza nel lavoro, ma in questa sede è riferito a quella quantità di danaro che l'*imām* richiede per sostenere il *ǧihād* a coloro che possiedono ricchezze, obbligatoriamente, senza possibilità di scelta; se vi è un bottino, *fay'*, questo atto non è considerato *makrūh*, mentre se non esiste *fay'* è considerato *makrūh*.

Se i musulmani circondano il nemico, devono invitarlo all'islām presentandogli la *da'wa*, ma se questi rifiuta i musulmani lo invitano a pagare la *ǧizya*. Se il nemico dovesse accettare, gli spetta di diritto la protezione in modo da distinguere tra ciò che è del nemico e ciò che è dei musulmani. Questo significa che nel momento in cui dovesse verificarsi uno scontro armato, entrambe le parti devono rispettare i termini dell'accordo. Questo vale sia prima che dopo aver accettato la *ǧizya*, sia nel caso in cui i musulmani spargano il sangue del nemico impossessandosi dei suoi beni, o viceversa, se è il nemico che attacca per primo i musulmani; come è confermato dalle parole di 'alī – la benedizione di Dio su di lui – quando disse: "*loro hanno accettato e hanno pagato la* ǧizya *per rendere il loro sangue come il nostro, i loro beni come i nostri, per avere sicura la loro vita e i loro possedimenti*". I musulmani, perciò, non combattono i miscredenti che non sono stati raggiunti dalla *da'wa*. In ogni modo, colui che li combatte prima dell'arrivo della *da'wa* commette sì peccato, ma non deve pagare alcuna sanzione perché i miscredenti non godono di nessuna garanzia in tal senso. La *ǧizya* va rinnovata nei confronti del nemico se è già stato raggiunto dalla *da'wa*. Dopo, se non dovesse accettarla, va combattuto con qualunque

mezzo, come il mangano, il fuoco, l'annegamento, le frecce, anche se il nemico si fa scudo con dei musulmani prigionieri. In quest'ultimo caso, il combattente musulmano che dovesse uccidere uno degli ostaggi musulmani non sarebbe tenuto a pagare la *diya* né ad espiare la *kaffāra*: è sufficiente l'intenzione di risparmiare il correligionario. Non è lecito tagliare gli alberi o rovinare le piantagioni, né il tradimento [*ġadr*] o l'inganno [*ġulūl*], perché il Profeta – Iddio lo benedica e gli assicuri eterna salute – ha proibito tali atti, ma soprattutto ha proibito di appropriarsi indebitamente di beni facenti parte del bottino [*maġnam*]. In modo più generale, il concetto di *ġadr* si riallaccia all'idea di mancato rispetto degli accordi presi.Vi è anche il divieto della *muṯla*; tale termine indica l'atto di infierire sul cadavere, gesto questo considerato spesso esemplare per il nemico. È considerato azione di *muṯla*, per esempio, l'amputazione di organi da un cadavere o l'annerimento del viso di un defunto. Nello *Šarḥ* di al-Buḫārī la *muṯla* è proibita soltanto se compiuta successivamente alla vittoria dei musulmani, ma non prima perché si tratta di un atto esemplare al fine dell'umiliazione del nemico. Anche il giurista ḥanafita al-Zayla'ī sostiene che sia opportuno tenere questa condotta.

Non è consentito uccidere l'incapace di agire, come il fanciullo, la donna, il demente, il vecchio decrepito, il cieco e l'invalido, secondo quanto riportato nei *ḥadīṯ*, a meno che non si tratti di combattente, o di persona ricca che usa le proprie ricchezze per finanziare il nemico oppure di qualcuno che abbia delle conoscenze specifiche di guerra [*ray' fī al-ḥarb*] o, per finire, di un sovrano. Solo e soltanto in tali circostanze, perciò, il miscredente incapace di agire può essere ucciso

Non è lecito che il figlio uccida il padre miscredente, con riferi-

mento al principio coranico "*comportati con loro nella vita con bontà*", poiché i genitori rappresentano l'origine della propria vita. Perciò, non si può essere causa della loro eliminazione e precisiamo "essere causa" poiché se il padre avesse lui l'intenzione di uccidere il figlio e questi non avesse altra possibilità di salvarsi se non uccidendolo, allora diviene atto lecito per il figlio ucciderlo poiché vi sono gli estremi per considerare l'uccisione un gesto di autodifesa. È lecito che il padre musulmano uccida il figlio miscredente se egli l'ha colpito per primo. Tuttavia, il miscredente non può essere ucciso da un altro figlio musulmano, il quale, per converso, non può nemmeno impedire che il padre uccida il figlio miscredente. Non è lecito portarsi dietro in una azione di squadriglia [*sariyya*] né il Testo Sacro né una donna. Bisogna temere per il Corano perché potrebbe essere compromessa l'integrità della copia. Per la donna, invece, tale gesto può comportare che essa sia perduta con lo scandalo [cioè, stuprata].

L'*imām* può concludere un accordo di pace con le genti della guerra [*ahl al-ḥarb*], a patto che la pace comporti un vantaggio per i musulmani, in particolare, se tale accordo prevede un tributo. Tuttavia, se non si riscontrano le condizioni di necessità, questo non è consentito perché altrimenti si trascura l'obbligo del *ǧihād* nella forma e nella sostanza. Invece, se i musulmani accettano un tributo dal nemico, è considerato come una *ǧizya* perché viene preso con la forza, proprio come la *ǧizya* in senso stretto, salvo il caso in cui i musulmani arrivano a combattere nella *dār al-ḥarb*, in tal caso il tributo va considerato *ġanīma*, non *ǧizya*. La giurisprudenza rispetto a questo punto è concorde. L'*imām* non può richiedere la pace versando un tributo ai miscredenti neanche quando i musulmani sono in stato d'assedio, sia perché questo comporta l'umiliazione dei

musulmani, sia perché secondo il *ḥadīṯ* non è ammesso, salvo il caso in cui si riscontri il reale timore di un massacro a danno dei credenti: respingere la morte con ogni mezzo è, infatti, un dovere. In linea di principio, sarebbe meglio che l'*imām* non concluda una tregua con il nemico. Se però la concludesse, ma poi dovesse accorgersi che i musulmani non ne traggono vantaggio, allora deve notificare al nemico la rottura dell'accordo.

L'*imām* può combattere i nemici senza inviar loro alcuna notizia, se il nemico per primo non rispetta gli accordi. Quindi, il nemico va combattuto anche prima della *da'wa* se gli atti di tradimento sono evidenti. L'*imām* può cercare di concludere una pace con gli apostati *(murtadd)* e i dissidenti *(bāġī)* fino a che non si ravvedono, in quanto essi cessano gli scontri per il bene comune [*maṣlaḥa*] dei musulmani e ciò è consentito ma senza il tributo richiesto agli *ahl al-ḥarb*. Anche perché riscuotere un tributo da *murtadd* e *bāġī* significherebbe attuare un riconoscimento di fatto e questo non è assolutamente lecito. Tuttavia, un eventuale tributo riscosso non andrebbe restituito perché costituirebbe un sostegno finanziario alla loro guerra ['*an al-qitāl*]. Non possono essere acquistati dal nemico armi, cavalli o ferro, nemmeno dopo un trattato di pace [*ba'da ṣulḥ*] perché questo comporta un aiuto alla guerra. È valido l'*amān* dell'uomo o della donna liberi concesso agli abitanti di una fortezza o di una città. Dal momento in cui l'*amān* entra in vigore nessuno dei musulmani può uccidere un miscredente munito di *amān*. Se questo trattato si rivela sfavorevole ai musulmani, l'*amān* concesso va revocato.

Non è valido l'*amān* concesso da un *ḏimmī*, mentre è valido se concesso da un musulmano ribelle. In quest'ultimo caso, se la pace si rivela in un secondo tempo sfavorevole, l'*amān* è revocato e giu-

dicato decaduto, come sostenuto da al-Zayla'ī. Non è valido l'*amān* concesso da un *ḏimmī* musulmano perché ritenuto colluso con il nemico, egli infatti vive in una terra nemica il cui re miscredente esercita la propria autorità su una popolazione musulmana [*wilāyat 'alà al-muslimīn*]. Nel caso in cui l'*imām* conferma l'*amān* del *ḏimmī* musulmano il miscredente è riconosciuto *musta'min*. L'*imām* non può concedere l'*amān* ad un nemico che ha un prigioniero musulmano, nemmeno nel caso in cui il prigioniero sia un commerciante musulmano.

Questo perché si pensa che il *ḥarbī* non sia in uno stato di soggezione nei confronti dell'autorità musulmana. Infatti, l'*amān* presuppone una situazione di soggezione e di timore da parte di chi ne beneficia.

Ancora, non possono concedere l'*amān* coloro che hanno abbracciato l'islām da un arco di tempo ristretto e poi non non hanno compiuto la *hiğra* verso la *dār al-islām*. Tra coloro che non sono abilitati a concedere un *amān* vi sono il ragazzo, il servo e il demente in condizione di cattività.

Se un ragazzo minore d'età non è capace d'agire il suo *amān* è nullo; lo stesso va detto per il demente; l'*amān* del ragazzo è comunque nullo se gli è stato vietato di combattere nonostante abbia raggiunto l'età della ragione, questo è il pensiero di abū Ḥanīfa, al contrario di Muḥammad [al-Šaybānī].

Se invece costui è munito dell'autorizzazione dei genitori l'opinione prevalente è che l'*amān* sia da ritenersi valido previo accordo.

Quanto al servo, se egli ha il permesso di combattere del padrone il suo *amān* è considerato valido; in caso contrario non può essere considerato valido, sempre secondo il parere di Muḥammad [al-Šaybānī].

ŠARḤ

Il significato del termine *ǧihād* contiene in sé diverse accezioni, ma nel senso inteso dai *faqīh*, si limita al *ǧihād* contro i miscredenti [*al-kuffār*], i quali vanno invitati [*da'watihim*] ad abbracciare la vera religione, altrimenti vanno combattuti.

Relativamente alle *siyar*, si tratta di un termine al plurale derivante da *sīra*. Nel linguaggio degli esperti della Legge [*ahl al-šar'*] prevale un senso riconducibile al concetto di strada predisposta per l'invasione dei territori dei miscredenti. Il ricollegamento alla strada deriva dal fatto che per sconfiggere i miscredenti è necessario attraversare dei territori e camminarvi.

In altri testi sul *fiqh* il titolo del capitolo su questi temi non è *kitāb al-ǧihād*, ma piuttosto *kitāb al-maġāzī*, definizione che presenta anche un significato generale, in quanto è il plurale del termine *maġāzā*. In grammatica, esso è un *maṣdar samā'ī* derivante dal verbo *ġāzā*, e indica i termini *ġāzwu* e *ġazwa*, nel senso di nemico da combattere e, nello specifico del costume [*'urf*], la lotta contro i miscredenti. Il merito [*faḍl*] per il compimento del *ǧihād* è immenso, come risulta dalle parole dell'Inviato di Dio – Iddio lo benedica e gli assicuri eterna salute – che secondo quanto tramandato da al-Ḥākim, disse: "*il ǧihād è più meritorio* [afḍalu] *di sessant'anni di culto* ['ibāda]".

Secondo al-Buḫārī il *ribāṭ* (lo stanziamento in una località di confine a difesa di Dio l'Altissimo con l'intenzione di respingere i nemici, se dovessero sferrare un attacco) presenta i requisiti del *ǧihād*. Anche il *ribāṭ* è un atto meritorio [*wa min faḍlihi*]: secondo

quanto riportato nel *ṣaḥīḥ* di Muslim in un *ḥadīṯ* attribuito a Salmān – Dio si compiaccia di lui – egli sente dire all'Inviato di Dio – Iddio lo benedica e gli assicuri eterna salute – "*un giorno di* ribāṭ *sulla via di Dio vale più del digiuno di un mese e se chi sta compiendo il* ribāṭ *dovesse morire, ha diritto a continuare a recepire ciò che otteneva dal suo lavoro per la soddisfazione delle sue necessità*". Al-Ṭabarānī aggiunge che "*chi muore da* murābiṭ *si risveglierà il Giorno del Giudizio nella condizione dello* šahīd *e non dovrà temere il Giudizio Finale*". È invece attribuito ad abū Amāma il *ḥadīṯ* secondo cui il Profeta – Dio lo benedica e gli assicuri eterna salute – disse "*la Preghiera di un* murābiṭ *vale cinquecento Preghiere e la spesa di un dinaro o di un dirham spesi per il* ribāṭ *vale più di settecento dinari spesi per altro*".

Si diceva: è un *farḍ 'ayn* se dovessero attaccare. Come appare nel manuale *al-kanz* e in altri testi, è stabilito che il dovere ricade su tutta la gente, sia sugli abitanti del luogo posto sotto attacco che sugli altri individui, ed è un precetto espresso con chiarezza che non è suscettibile di interpretazioni diverse. In un auspicio di un *muftī* è riportato che è un dovere di tutti i musulmani che ne vengono a conoscenza rispondere alla mobilitazione generale [*al-nafīr al-'āmm*]. Essi hanno diritto al vitto e alla bestia per il trasporto. Qāḍīḫān dice che se l'*imām* richiama alla guerra in seguito alla notizia che il nemico ha fatto ingresso in una delle città dell'islām, tutti gli uomini devono andare in guerra anche senza il permesso dei genitori, quando si ha paura per la sorte dei musulmani, dei loro averi e dei loro discendenti. Se si riscontra la necessità, chiunque sia in condizione di combattere deve aderire a tale richiamo; qualora fosse in grado di soddisfare le proprie esigenze alimentari e di trasporto, non avrebbe scusanti se non dovesse partecipare al *ǧihād*,

salvo il caso in cui vi sia un'altra giustificazione valida. Il discorso, dunque, è generale ma in *al-muṣannaf* si specifica che diventa un *farḍ 'ayn* per coloro che stanno nei pressi del territorio sotto attacco e sono in grado di svolgere il *ǧihād*. Al-Kamāl riporta anche quanto è stato detto poco sopra; a seguire, però, attua un'analisi che fa riferimento al carattere della continuità dello stato di guerra; così egli stabilisce la quantità di tempo necessaria alla persona più lontana rispetto al luogo da cui giunge la notizia del richiamo al *ǧihād* per arrivarvi. In caso contrario, diventerebbe un carico eccessivo che difficilmente le persone possono sopportare. Contrariamente al caso della salvaguardia del prigioniero, è un dovere che ricade su tutti, sia che giungano dall'Oriente che dall'Occidente. In sintesi, per chiunque ne venga a conoscenza. Il musulmano non dovrebbe commettere peccato facendo di tutto per non partire in guerra restando seduto con scuse come la passività altrui, la pigrizia o l'innatività del sultano o, perfino, il divieto del sultano stesso a parteciparvi. Il più esperto giurisperito del paese [*afqahu*] non deve prendere parte alla *ġazwa* quando i musulmani sono attaccati.

Si diceva: ... con il *fay'*, cioè con l'esistenza di qualcosa. Qui si spiega il concetto di *fay'* dicendo che è costituito da un dato bene e aggiungendo che i beni dell'Erario non derivano esclusivamente dal *fay'*, si pensi per esempio ai beni smarriti. Si diceva: è un atto *makrūh* elargire una ricompensa [*ǧu'l*] se non vi è un *fay'*. Noi riteniamo che si tratti di un atto *ṣaḥīḥ*, ma è stato detto anche che è *makruh*. Si lascia, infatti, libertà di adesione alla *ġāzā* senza porre altre condizioni. Siamo giunti perciò a questa conclusione, rifacendoci ad un detto dell'Inviato di Dio – Iddio lo benedica e gli assicuri eterna salute – secondo quanto riportato nel testo *al-tabiyyīn*: "*la situazione del credente che prende parte ad una* ġāzā *dietro una*

ricompensa è la stessa della madre di Mosè che allattava suo figlio e contemporaneamente riceveva dal Faraone una ricompensa di due dinari al giorno".

Si diceva: ... se rifiuta i musulmani lo invitano a pagare la *ǧizya*. Essa spetta a coloro che possiedono un libro rivelato [*ahl al-kitāb*], agli zoroastriani e agli idolatri non arabi. Contrariamente a quanto avviene nel caso degli idolatri arabi e degli apostati, per i quali non vale altro che il principio "o l'islām o la spada", come detto nel testo *al-tabiyyin*.

Si diceva:... non è lecito tagliare gli alberi o rovinare le piantagioni. Al-Kamāl dice che è permesso soltanto se non si è sicuri di sconfiggere il nemico senza arrivare a questo tipo di azione. Al contrario, se appare possibile prevalere senza compiere tali atti, il loro eventuale compimento è considerato un atto *makrūh* perché la rovina è ingiustificata; un atto simile è reso ammissibile soltanto in talune circostanze giustificate dalla necessità. Si diceva: ...nello *šarḥ* di al-Buḫārī. Riportano così anche i testi *al-fatḥ* e *al-mastūr*. Al-Zayla'ī sostiene la stessa opinione, come pure lo *šarḥ* di *al-muḫtār*, ecc. È evidente che il divieto di deturpare i cadaveri [*al-tamṯīl*] è assoluto, sia durante un combattimento, sia su un prigioniero defunto. Ma al-Kamāl specifica che è tollerata la mutilazione prima della vittoria, se dovesse verificarsi in occasione di un combattimento, come nel caso di uno sfidante che è stato colpito, a cui viene tagliato un orecchio, una mano, un piede, o cavato un occhio od altro.

Si diceva: ... il vecchio decrepito. Al-Kamāl dice che è definito in tal modo chi non è in grado di combattere, di gridare nel momento in cui i due eserciti dovessero incontrarsi, né di procreare altri potenziali nemici dei musulmani [*muḥārib al-muslimīn*], come si afferma nel testo *al-daḫīra*. Lo *šayḫ* abū Bakr al-Razī nel *kitāb al-*

murtaddīn, dallo *šarḥ* di al-Ṭaḥāwī, aggiunge che se comunque il vecchio è ancora dotato delle proprie facoltà, i combattenti musulmani lo uccidono, specialmente se rinnega l'islām. Al contrario, non lo uccidono, anche se dovesse rinnegare l'islām, se è un demente [*mağnūn*]. Invece, relativamente ai mutilati, su decisione dell'*imām* anche loro potrebbero subire la sorte medesima dei vecchi decrepiti testé citati: possono cioè essere uccisi se si constata che sono nel pieno delle loro facoltà, specialmente se rinnegano l'islām. Secondo al-Kamāl, colui a cui è stata tagliata la mano destra o una mano e un piede non va ucciso, mentre va ucciso colui a cui è stata tagliata la mano sinistra o entrambi i piedi. Vi è una controversia a proposito dell'uccisione del monco destro, principalmente perché costui non è meno valido del vecchio in grado di procreare o di lanciare l'allarme.

Si diceva: ... secondo quanto riportato nei *ḥadīṯ*. Nonostante il divieto, la persona che uccide coloro che non dovrebbero essere uccisi non paga i danni, perché il fatto di sostenere che essi non vanno uccisi non significa che automaticamente godano di un *amān*. Infatti, la sola ingiunzione di non uccidere non comporta il pagamento di un risarcimento, così come appare nei testi *al-fatḥ* e *al-tabiyyīn*.

Si diceva: ... a meno che non si tratti di combattente. Il ragazzo e il pazzo, cioè, vengono uccisi qualora combattano, invece altri soggetti, come per esempio le donne e i preti e simili, possono essere uccisi dopo essere stati arrestati. Chi dovesse impazzire e poi rinsavire sarebbe ucciso anche se non dovesse prendere parte al combattimento. Anche una donna regnante va uccisa, anche se non dovesse combattere, come pure il figlio del re e il pazzo: tale gesto potrebbe sortire l'effetto di demoralizzare il nemico.

Si diceva: ... non è lecito che il figlio uccida il padre miscredente. Questo vale anche se raggiunge le fila dei combattenti. Diversamente, il combattente lo può uccidere per impedirgli di combattere contro i musulmani, ma soltanto se non v'è altri che lui, il figlio, in grado di farlo. Altrimenti, il combattente colpisce le zampe del cavallo del padre e lo sorveglia fino al momento in cui giunge un altro musulmano con i requisiti utili per ucciderlo. È considerato *makrūh* anche che siano i discendenti ad ammazzare la madre e nonni miscredenti. Non costituisce però peccato per noi Ḥanafiti se ad ucciderli sono coloro che hanno sì un grado di parentela, ma non in linea diretta. Non possono essere uccisi i genitori dei *bāġī* e dei ḫarigiti, come scritto nei testi *al-tabiyyīn*, *al-ǧawhara* e al-*fatḥ*.

Si diceva: ... squadriglia [*sariyya*]. Al-Kamāl lo afferma nel suo testo, le *fatwà* di Qāḍīḫān citano abū Ḥanīfa – Dio si compiaccia di lui – secondo cui la squadriglia dovrebbe essere composta al massimo da quattrocento unità militari, mentre sono sufficienti quattromila unità perché un corpo militare sia definito "esercito" [*al-'askar*]. Secondo Qāḍīḫān abū Ḥanīfa – Dio si compiaccia di lui – definisce il limite minimo della squadriglia in cento unità, quello dell'esercito [*al-ǧayš*] in quattrocento. Abū l-Ḥasan bin Ziyād sostiene invece che il limite minimo della squadriglia sia di quattrocento unità mentre dell'esercito [*al-ǧayš*] di quattromila. Quanto afferma ibn Ziyād è stato ripreso nel testo dello *šayḫ* Akmal al-Dīn quando dice che secondo abū Ḥanīfa – Dio si compiaccia di lui – il limite minimo della squadriglia è di cento unità.

Si diceva: ... compromessa l'integrità della copia del Corano. È questa l'interpretazione giusta così come appare in *al-hidāya*; quest'opinione è stata assunta anche da Faḫr al-Islām, che l'ha ripresa

da abū l-Ḥasan al-Qummi e da al-Ṣadr al-Šahīd che, a loro volta, facevano riferimento ad al-Ṭaḥāwī. Secondo costoro tale impedimento era dovuto al fatto che inizialmente vi erano poche copie del Corano, perciò forte era il timore che potessero essere distrutte. Oggi, invece, tale atto non è *makrūh*. Secondo il commentatore di *al-hidāya* tale interpretazione è stata ripresa da Mālik, il quale riporta un *ḥadīṯ* che dice "*temo che il Corano possa finire nelle mani dei nemici*", per la verità queste sono parole da attribuire al Profeta Muḥammad – Dio lo benedica e gli conceda eterna salute – come riportato nel testo *al-fatḥ*.

Si diceva: ... egli deve notificare al nemico la rottura dell'accordo. Dico che non è sufficiente rendere nota la propria intenzione, ma è anche necessario che passi un periodo di tempo che permetta al re dei nemici, dopo che è venuto a conoscenza della notizia, di diffonderla anche nella periferia del suo regno. Non è perciò ammesso che si compiano delle incursioni nei loro paesi prima che sia trascorso tale periodo. Per non comportarsi da vigliacchi, sarebbe necessario permettere che il nemico torni alle proprie postazioni per renderle agibili, qualora le fortezze fossero in uno stato di decadenza come conseguenza dell'*amān* ormai decaduto. Quindi è chiaro che se si stabilisce con il nemico una pace per un dato periodo, ma in seguito l'*imām* decide di rompere la tregua prima che sia decorso il tempo stabilito, allora egli non deve inviare al nemico una dichiarazione, come detto in *al-fatḥ* e in *al-tabiyyīn*.

Si diceva: ... se il nemico per primo non rispetta gli accordi. Allora i musulmani combattono senza preavviso se questo era previsto nell'accordo, come conseguenza della trasgressione, non riscontrandosi la necessità di dichiarare che si sta violando l'accordo, come detto nel testo *al-kāfī*. Così, se un gruppo di nemici entra

nella *dār al-islām* con il permesso di un loro re e inizia a combattere apertamente i musulmani, vale quanto appena detto. Tuttavia, se il nemico fa ingresso nel territorio musulmano senza il permesso di un re, allora il trattato viene meno solo nei confronti del gruppo che ha violato la tregua, non per il resto dei miscredenti; diventa perciò lecito attaccare loro e soltanto loro, nonché farli schiavi, poiché si sono autonomamente proposti come combattenti contro i musulmani: il trattato viene meno nei loro confronti non nei confronti di altri, perché il loro comportamento non riguarda altri. Se non hanno alcun potere, l'accordo [*al-'ahd*] non si considera rotto, come riferito nel testo *al-tabiyyīn*.

Si diceva: ... oppure ferro. Come appare in *al-hidāya* perché tale materiale è elemento base per la fabbricazione di armi, e questo è ciò che è evidenziato nello *šarḥ* testé citato, mentre Faḫr al-Islām, nello *šarḥ* del *ǧāmi' al-ṣaġīr*, sostiene che non si tratta di un atto *makrūh*, perché la disapprovazione riguarda le armi in senso stretto, non ciò che è usato per fabbricarle, se non dopo la lavorazione, in tal senso, quindi, non è un male. È *makrūh* anche la vendita di oggetti di culti diversi dall'islām [*mazāmīr*], mentre è assolutamente proibita, *ḥarām*, la vendita di alcolici, ma non quella dell'uva. Non è un atto *makrūh*, perciò, il commercio di legname e simili.

Si diceva: ... nemmeno dopo un trattato di pace. Come appare in *al-hidāya*, l'atto è giustificato per il fatto che avviene in periodo di tregua (*ṣulḥ*) non se il nemico è in guerra contro di noi: in relazione al cibo e al vestiario, questa interpretazione discende dal criterio del *qiyās*, ma è nota soprattutto grazie al Testo, perché il Profeta – Iddio lo benedica e gli assicuri eterna salute – ordinò a Ṯumāma di distinguere la gente della Mecca quando era in guerra contro di lui.

Si diceva: ... è valido l'*amān* dell'uomo e della donna liberi.

Cito, tra le frasi di *amān* che si possono pronunziare ad un nemico, le seguenti: "*non avere paura*", "*non essere spaventato*" o, altrimenti, "*stai in trincea*" oppure "*siete sotto la protezione di Dio*" o "*siete nei riguardi di Dio*". Citiamo le parole scritte in *al-siyar al-kabīr*, attribuite ad al-Nāṭifī: "*ho chiesto ad abū Ḥanīfa dell'uomo che sta ad indicare il cielo con il dito di fronte ad un nemico, secondo lui non si tratta di un amān*". Mentre abū Yūsuf fa uso dell'*i-stiḥsān, considerando tale gesto come un* amān. Così dice anche Muḥammad [al-Šaybānī]. E si dice anche in *al-ǧawhara*, che se gli *ahl al-ḥarb* dicono "*al-amān, al-amān*" e un musulmano libero o una musulmana libera pronunziano delle frasi tipo "*non preoccupatevi, non abbiate paura*" oppure "*siete sotto la protezione di Dio*" o "*venite ed ascoltate le parole di Dio*", tutto questo può essere considerato un *amān* valido [*ṣaḥīḥ*].

II. SEZIONE DEL BOTTINO E DELLA SUA SUDDIVISIONE

Se i combattenti musulmani conquistano un paese a seguito di una capitolazione [*ṣulḥ*ⁿ], l'*imām* deve attenersi alle condizioni stabilite dall'accordo; né lui, né i suoi successori modificheranno il regime fondiario risalente all'arrivo dei musulmani, perciò la terra rimarrà di proprietà dei conquistati. Ma se i musulmani l'avessero conquistata con la forza *'anwat*ⁿ l'*imām* ha il diritto, se vuole, al suo quinto [*ḫums*] e suddivide la terra tra i musulmani, che così ne acquisiscono la proprietà, come fece il *rasūl* a Ḫaybar quando stabilì la decima (*'ušr*) perché non è consentito imporre l'imposta del *ḫarāǧ* sui musulmani, come si vedrà meglio dopo. Oppure, concede agli abitanti la libertà e il possesso delle loro terre in quanto divenuti *ahl al-ḏimma*, protetti dell'autorità musulmana, previo pagamento rispettivamente della *ǧizya* e del *ḫarāǧ*. Così come fece 'umar quando conquistò il Sawād al-'irāq, il cui possesso delle terre fu concesso agli abitanti previo pagamento della *ǧizya* non permettendo che venissero suddivise tra i vincitori. È stato detto che la prima soluzione è riferita al diritto alla *ġanīma*; la seconda, invece, si verifica in caso non vi siano i requisiti della *ġanīma* potendo comunque essere una riserva per i musulmani in un secondo tempo.

L'*imām*, inoltre, può scacciare gli abitanti originari dalle loro terre sostituendoli con altra gente, imponendo loro il *ḫarāǧ* qualora si tratti di miscredenti, come statuisce il testo *tuḥfa*. In altri termini, l'*imām* impone loro un *ḫarāǧ* sulla terra e una *ǧizya* sull'individuo [maschio, adulto e capace d'agire]. Porre la condizione della

miscredenza serve a stabilire una distinzione, perché se gli occupanti la terra sono musulmani devono pagare soltanto la decima, e questa è un'imposta dei musulmani. L'*imām*, nei confronti delle persone sottoposte a conquista, ha diritto di scegliere se uccidere i prigionieri (il Profeta in certe occasioni li uccise) in quanto con questo atto si ottiene la soluzione al problema dello *širk*. È possibile, inoltre, schiavizzarli per l'utilità dei musulmani, oppure concedere loro la *dimma* tranne nel caso dei politeisti arabi e dei *murtadd* perché per costoro vale soltanto il principio "o l'islām o la spada".

È proibito lasciare libero il prigioniero miscredente senza pretendere niente in cambio (o soldi o un altro prigioniero musulmano), al contrario di quanto sostiene al-Šāfi'ī. Nel periodo prima della fine della guerra, tale riscatto, secondo i *'ulamā'* ḥanafiti, è consentito *ǧā'iz* in cambio di soldi, ma non di un prigioniero musulmano. Al contrario, non è consentito dopo la fine della guerra: né in cambio di soldi né di popolazione tenuta in cattività. Questa è l'opinione di abū Ḥanīfa, non di Muḥammad [al-Šaybānī], mentre abū Yūsuf sostiene che le due possibilità sono ugualmente accettabili. Secondo al-Šāfi'ī la restituzione ai rispettivi territori di provenienza è consentita in assoluto in quanto comporta un rafforzamento a vantaggio dei musulmani. Se l'*imām* vuole tornare nella *dār al-islām* portando con sé delle bestie il cui trasporto è reso difficile dalle circostanze egli non può ferirle, contrariamente a quanto sostengono Mālik e al-Šāfi'ī per i quali è preferibile non abbandonarle. Per i Ḥanafiti, invece, *l'imām* deve sgozzarle e bruciarle. Quanto alla prima modalità, cioè lo sgozzamento, esso è consentito per la *maṣlaḥa* al fine di causare sconforto nel nemico. Per quanto riguarda la seconda modalità, cioè l'atto di bruciarle, si tratta di un atto permesso in quanto così si impedisce che il nemico tragga un

qualche beneficio, come nel caso del saccheggio di abitazioni e della distruzione di piantagioni.

Ma è vietato bruciare le bestie prima di sgozzarle, poiché solo il Signore può punire gli esseri viventi con il fuoco. Le armi [*al-asliha*], invece, vanno distrutte con il fuoco; ciò che non può essere bruciato – come il ferro – va seppellito. L'*imām* deve impedire che la suddivisione della *ġanīma* avvenga prima che essa giunga nella *dār al-islām*; un atto simile è consentito soltanto dopo che i musulmani si sono assicurati della sconfitta del nemico. La *ratio* di tale norma, secondo la dottrina ḥanafita, giace sul fatto che la proprietà del bene si perfeziona soltanto dopo che i musulmani hanno raggiunto la *dār al-islām*.

Gli Šafi'iti, invece, ritengono che l'acquisto della proprietà avvenga anche prima che i beni siano portati al sicuro [*iḥrāz*]. In tal caso, sulla base del testo *al-siyar al-kabīr*, affermiamo che se l'*imām* non reperisce i mezzi finanziari nel *bayt al-māl* per trasportare i beni del bottino nella *dār al-islām*, può suddividere i beni conquistati tra i protagonisti dell'azione militare, attuando una suddivisione c.d. di deposito [*al-idā'*] per portarli verso la *dār al-islām*, dove egli richiederà tale deposito indietro. Se i combattenti si rifiutano di restituirlo l'*imām* può obbligarli a farlo. Secondo l'analisi del *siyar al-kabīr* un provvedimento simile permette di evitare un danno generale [*ḍarar 'āmm*] a spese di uno particolare [*ḍarar ḫāṣṣ*], così come nel caso in cui si noleggia una bestia per la durata di un mese, ma non ne fa uso restando questa per tutto il periodo dentro una stalla. Lo stesso discorso vale per il caso i cui una nave presa a noleggio resta tutto il tempo in mezzo al mare, allora è dovuto un diverso costo di noleggio con la stessa modalità. Non vi è costrizione in tal senso, come risulta dall'analisi del *siyar al-ṣaġīr*.

Non è dovuto l'ammontare inizialmente previsto nel contratto di locazione, analogamente al caso in cui la bestia muore nella stalla ed il contraente non è costretto a rispettare i termini del negozio, essendo venuto a mancare l'oggetto dello stesso. Prima della suddivisione è vietato vendere il bottino perché è stato proibito nel *ḥadīṯ* e perché prima di giungere nella *dār al-islām* i beni non sono ancora assegnati, così come si è visto in precedenza. La parte del combattente non è riconoscibile, quindi non è vendibile.

L'ausiliare [*rad'*], cioè colui che giunge come rinforzo [*madad*] a battaglia in corso è considerato sullo stesso piano del combattente al momento della suddivisione del bottino [*al-ġanīma*]. Non vale lo stesso discorso per un arruolato che non combatte o per un combattente morto prima di aver acquisito la proprietà a seguito di spartizione del bottino. Al contrario, se è già avvenuta l'acquisizione di beni, essi vanno legittimamente in eredità agli eredi dell'ausiliare perché egli ha acquisito la proprietà. È lecito impossessarsi di un bene di prima necessità, cioè un bene disponibile nella *dār al-ḥarb* (cibo, mangime, legna da ardere, grasso e armi non ancora suddivise), qualora lo richiedessero le circostanze. Stando a quanto si tramanda, 'umar e suo figlio – Dio si compiaccia di entrambi – dissero "*durante i nostri attacchi riuscimmo a impossessarci di miele e di uva che mangiammo senza pagare*". La testimonianza è riportata da al-Buḫārī ed è riferita all'abitudine di usufruire dei beni disponibili secondo necessità. Non è invece consentito dopo avere abbandonato la *dār al-ḥarb*, perché in tal caso decade il requisito della *ḍarūra*. Anche perché i diritti su tali beni si accertano soltanto quando la propria quota di bottino può essere considerata un bene ereditabile quindi non è possibile usufruirne senza il consenso degli eredi. Non sono ammessi nemmeno la vendita e l'utilizzo di tali

beni, cioè del cibo e di ciò che gli assomiglia perché non sono stati ottenuti con un atto di forza ed è legittimo prenderli esclusivamente per via della necessità. Quindi, se qualcuno vende parte di questi beni costui deve restituire al bottino il valore corrispondente.

Va restituito anche ciò che è stato assegnato nella *dār al-ḥarb*, affinché dopo essere usciti verso la *dār al-islām* possa essere considerato un bene facente parte del bottino, in quanto viene a mancare la circostanza della *ḍarūra*. Se il bene non esiste più e il combattente che ha preso la quota di bottino nella *dār al-ḥarb* è ricco, allora deve versare un quantitativo di pari valore in donazione [*ṣadaqa*].

Il povero ha diritto ad usufruire di questa parte stessa [*bi l-'ayn*] e non deve niente se muore. Chi si converte all'islām delle genti della guerra [*ahl al-ḥarb*] nella *dār al-ḥarb* ha diritto alla sua autonomia perché è divenuto musulmano, di conseguenza non è possibile né ucciderlo né renderlo schiavo. Il musulmano e il *ḏimmī* hanno il diritto di preservare i propri beni o i soldi che depositano in custodia presso un garante. Stesso discorso può essere applicato a proposito del figlio grande, di sua moglie e dei suoi eredi futuri, in quanto essi sono nelle mani della gente di quel dato territorio. Lo schiavo combattente e le sue ricchezze depositate presso un nemico (*ḥarbī*) presi con la forza o depositati sono considerati beni da suddividere.

Al momento della suddivisione di tali beni, per stabilire la quota spettante si tiene conto dello status del combattente, vale a dire si considera se si tratti di un cavaliere o di un fante al momento dell'ingresso nella *dār al-ḥarb*. Colui che entra nei territori nemici come cavaliere, ma successivamente perde il cavallo partecipando così agli scontri armati come se fosse un fante, ha diritto alle due quote spettanti al cavaliere. Invece, colui che entra nella *dār al-ḥarb*

con lo status di fante, ma in seguito si procura un cavallo con il quale combatte, ha diritto alla quota di un fante e non acquisisce diritto al quantitativo aggiuntivo per il cavallo. Non si può inoltre avere una quota aggiuntiva per due cavalli, per un cammello o per un mulo, nemmeno per un servo, un ragazzo, una donna o un *ḏimmī*, i quali possono al massimo beneficiare di un quantitativo ridotto detto *radḫ*. Con questo termine si intende anche quella quantità stabilita dall'*imām* per sollecitare i guerrieri non musulmani al combattimento. Egli quindi offre loro una quota supplettiva se cominciano il combattimento. La donna, invece, ne beneficia se è giunta al seguito dell'esercito per medicare i feriti e provvedere ai loro bisogni: tale atto può essere considerato un *ǧihād* adeguato allo status della donna.

È ammessa la concessione al *ḏimmī* del premio suddetto quando indica la direzione in cui si trova il nemico, perché anche in questo caso i musulmani ne traggono un beneficio. Il premio in discorso non può raggiungere la stessa quota spettante ai combattenti perché i *ḏimmī* non sono eguali ai militari che eseguono il *ǧihād*. Egli può recepire quella quota di sollecitazione al combattimento ma anche la quota ordinaria se nelle indicazioni che il *ḏimmī* dà si riscontra un'utilità particolare alla causa musulmana. In verità, l'indicazione non è un atto contemplato dal *ǧihād* e in termini generali il premio non può essere pari alla quota corrisposta a chi esegue il *ǧihād*. Infatti, ciò che il *ḏimmī* prende come ricompensa per la sua indicazione in genere deve essere una quota corrisposta forfaittariamente. Dio ha detto che il quinto va all'orfano, al povero indigente [*miskīn*], al viandante, ai parenti poveri e niente è dovuto a coloro che sono ricchi. Quando Dio l'Altissimo disse che a Lui spetta un quinto lo intese soltanto come pio esordio dell'islām, a titolo di

benedizione del Suo nome. Infatti, tutto è dovuto a Lui e Lui non ha bisogno di niente. Quanto alla quota del Profeta – Dio lo benedica e gli conceda eterna salute – essa va considerata decaduta dopo la sua morte: egli di solito sceglieva un oggetto (il *ṣafī*) facente parte della *ġanīma* come privilegio concessogli grazie al Messaggio e non vi sono Messaggeri dopo di lui; il resto della quota era utilizzata per risolvere i problemi dei musulmani.

Chi si introduce nella *dār* nemica per perseguire la vittoria ha diritto al quinto, *ḫums*. Sono esclusi coloro che non hanno il permesso o sono impediti per qualche ragione. Il *ḫums* viene preso dalla *ġanīma* ottenuta con la forza da un gruppo di musulmani militarmente forte a danno dei miscredenti, anche se l'*imām* non ha autorizzato la missione. È concessa facoltà all'*imām* di promettere al combattente una quota supplementare di bottino, *nafal*. Egli può consentire al combattente il diritto alle spoglie del nemico ucciso in battaglia, *salab*. Tale sua prerogativa discende da un ingiunzione divina: Dio infatti disse: "*O Profeta, sollecita i credenti al combattimento*". Il *nafal* è più che lecito in quanto chi uccide il suo nemico ha diritto a impossessarsi delle sue spoglie.

L'*imām*, invece, non può avanzare pretese sul *nafal* con affermazioni del tipo: "*L'ho ammazzato io, quindi ho diritto a impossessarmi delle sue spoglie*" perché così riserverebbe un più a sé stesso, e ciò non è lecito.

Il *nafal* può essere concesso dall'*imām* anche a chi risponde all'invito "*chi tra di voi uccide, riceverà la quota supplementare*" perché anche in questo caso l'autore del gesto si è distinto dagli altri *muǧāhid*, quindi si merita di avere il premio supplementare rispetto agli altri, ovviamente se l'uccisione è lecita.

Al contrario, il combattente non ha diritto al *nafal* se uccide

donne, ragazzi o pazzi perché la concezione del *nafal* serve a sollecitare il combattimento leale, atto considerato lecito, *mubāḥ*, non l'uccisione di gente inerme. Ne ha diritto, invece, se ha ucciso un ragazzo di costituzione robusta, perché in un combattimento il versamento del sangue è *mubāḥ*. Lo stesso può dirsi nel caso dell'uccisione del malato, del servo, del commerciante, del *ḏimmī* inadempiente, o, ancora, di combattenti in via di guarigione, se sono di costituzione adatta al combattimento. Il combattente non ha ugualmente diritto al *nafal* nel caso in cui tale promessa sia rivolta ad un esercito intero o ad un numero di combattenti di pari dimensioni.

È valida la concessione del *nafal* se l'*imām* pronuncia una promessa di ricompensa a favore di un'intera squadriglia, *sariyya* (gruppo composto da un numero di combattenti variabile tra le quattro e le quattrocento unità). Nel testo *al-nihāyya*, sull'autorità di *al-siyar al-kabīr*, i Ḥanafiti sostengono che non è consentito, *ǧā'iz*, che l'*imām* permetta ai soldati successivamente all'assegnazione del quinto di impossessarsi delle spoglie del nemico ucciso [*salab*].

È consentito, invece, nel caso in cui la promessa sia stata fatta ad una squadriglia prima del ritorno alla *dār al-islām* come incitamento alla battaglia rivolto specificamente ad alcuni, non alla generalità dei combattenti. Questo perché l'appiattimento dello status del combattente comporta l'annullamento della scelta preferenziale a vantaggio del cavaliere rispetto al fante e può comportare perfino la dilapidazione del quinto. Non è certamente consentito promettere una quota suppletiva dopo che la *ġanīma* è stata portata al sicuro [*iḥrāz*] nella *dār al-islām*. Se i miscredenti attaccano la *dār al-islām* non vi è diritto al quinto poiché il diritto dei combattenti ad ottenerlo si realizza esclusivamente con l'*iḥrāz* nella *dār* di provenienza. In tal modo si realizzano anche tutti gli effetti del caso, perciò

gli eredi dell'avente diritto al bottino possono ereditare i beni del bottino stesso qualora lui morisse.

Il principio si applica anche nel caso in cui sussista il diritto al *salab* (composto dall'armatura, dalle armi e dai beni del nemico ucciso in battaglia). Perciò, la sospensione dei diritti del combattente defunto non è *ǧā'iz*.

ŠARḤ

Si diceva: ... se vuole, al suo quinto, *ḫums*. Cioè l'*imām* deve effetuare la suddivisione in quinti: un quinto per i poveri e il resto per gli aventi diritto alla *ġanīma*, come vedremo in seguito. Si diceva: ...e la suddivide tra i musulmani. Significa che egli ha diviso il resto, cioè i quattro quinti tra gli aventi diritto alla *ġanīma* [*ġānimīn*], in seguito spiegheremo in maniera più approfondita il concetto di *ḫums*. Si diceva: ...concede alla gente del luogo di mantenerne il possesso. È un passaggio che si riferisce al fatto di lasciare gli abitanti originari nelle terre conquistate, in quanto essi sono *ḏimmī* e perciò continuano a mantenere il possesso delle loro terre, a patto che paghino il *ḫarāǧ*, secondo quanto stabilito dal *šar'*.

Se l'*imām* concede ai conquistati delle libertà personali e di utilizzo delle terre deve pretendere parte del prodotto che deriva dal loro lavoro, perché non farlo è un atto *makrūh*. Come fece 'umar – Iddio lo protegga – secondo quanto riportato in *al-tabiyyīn* e in *al-hidāyya*. È lecito [*ǧāzā*] anche che l'*imām* non conceda quanto detto sopra dividendo tutto tra i *ġānim* ma è un atto *makrūh*, perché 'umar – Iddio lo protegga – non lo fece essendo impossibile poi coltivare le terre senza gli strumenti necessari come detto in *al-kāfī*. Io stesso ho scritto un trattato a tal proposito dal titolo *al-durra al-yatīma fī l-ġanīma* [la pietra preziosa orfana sulla *ġanīma*].

Si diceva: ...l'*imām* ha diritto di scegliere se uccidere i prigionieri. Ci si riferisce al fatto che questo accade se il nemico non si converte all'islām, mentre chi abbraccia l'islām non viene ucciso. Questa decisione spetta all'*imām* perché nessuno dei combattenti

[*ġuzā*] musulmani ha la facoltà di uccidere un prigioniero per scelta. Se un combattente musulmano decide comunque di ucciderlo per paura del male che questo prigioniero possa fare, l'*imām* applica una pena *ta'zīr* e l'omicida non deve risarcire il danno, come detto in *al-fatḥ*. In ogni modo, non è lecito far morire i prigionieri di fame, di sete o tramite altri metodi di tortura, come affermato nel testo *al-badā'i'*.

Si diceva: ...inoltre, schiavizzarli. Il fatto di renderli schiavi non contraddice il fatto che un prigioniero si converta all'islām, perché la conversione avviene dopo che l'acquisto della proprietà è avvenuto.

Al contrario, se i miscredenti abbracciano l'islām prima di essere catturati si applica il principio opposto, perciò i prigionieri non possono essere ridotti in schiavitù, come si vedrà meglio in seguito. Si diceva: ...lasciare libero il prigioniero senza pretendere soldi in cambio. Il concetto qui espresso è ripreso da diversi trattati, come *al-mašhūr*, *al-muwāhib*, *al-fatḥ*, appare anche nel "versetto della spada" [9:29, *n.d.t.*], e trova conferma nel riscatto del giorno della battaglia di Badr.

Si diceva: ... oppure un prigioniero musulmano in cambio di uno di loro. È grosso modo questo che è stato affermato dall'*imām* [abū Ḥanīfa, *n.d.t.*], da al-Qudūrī e dal commentatore di *al-hidāya*. In particolare, nel secondo dei testi citati è considerato lecito [*yaǧūzu*] scambiare i prigionieri musulmani con quelli nemici, come dicono abū Yūsuf e Muḥammad [al-Šaybānī] e come appare anche nei testi *al-muwāhib* e in *al-tabiyyīn*. Al-Kamāl afferma che questo principio va accettato perché salvare un musulmano è prioritario rispetto all'uccisione di un miscredente, la gente capirà. Argomento a favore dello scambio è che un musulmano tornerà utile ai musulmani:

salvargli la vita è un fatto importante. Ciò che si potrebbe obiettare sul male derivante dalla restituzione del prigioniero ai suoi va rifiutato perché un musulmano viene liberato dal nemico. Ad ogni modo, un individuo in più al nemico sarà bilanciato dalla liberazione di un musulmano. Inoltre, il bene che deriva dal salvare un musulmano è quello di permettergli di adorare Dio [*'ibādat Allāh*] come egli vuole. È confermato che il Profeta – Iddio lo benedica e gli conceda eterna salute – effettuò lo scambio di due musulmani per un *mušrik*. Nello *šarḥ* del testo *al-maǧma'* appare che l'accordo di scambiare i prigionieri nemici con prigionieri musulmani è lecito, come risulta anche dal testo *al-mašhur*.

Si diceva: ...nel periodo prima della fine della guerra tale riscatto è lecito, *ǧa'iz*. Il principio ammette anche il riscatto in danaro se sussiste la necessità [*ḥāǧa*], come supportato da al-Zayla'ī. Non è lecito, però, nel caso non vi sia necessità di soldi. Ma se avessero necessità, in definitiva, sarebbe lecito. Si diceva: ...in seguito non è lecito in cambio di soldi secondo i nostri *'ulamā'* ḥanafiti. Questo perché non vi è necessità come sostenuto nel testo *al-maǧma'*, che afferma che lo scambio con i soldi per accordo non è lecito. Ma se dovesse essere generalizzato ciò che appare nel testo citato si determina una contraddizione con l'opinione di al-Zayla'ī di cui si è detto in precedenza, secondo cui sussiste la liceità della situazione in condizione di necessità, come in caso di guerra, non dopo.

Si diceva: ...la restituzione ai rispettivi territori di provenienza è consentita. Su questo non aggiungiamo nulla rispetto a quanto affermato nel testo. Tale divieto è relativo al caso del miscredente prigioniero liberato senza riscatto alcuno. Nel testo *al-kanz* si ricollega il concetto di elargizione [*man*] alla restituzione [*radd*] alla *dār al-ḥarb*. Il testo *al-baḥr* fornisce una spiegazione del concetto di

man riprendendo il significato del dizionario: "*è l'atto di donare qualcosa a qualcuno come buona azione*". Ma vi sono opinioni che non accettano tale definizione generica: nel testo *al-fatḥ al-qadīr* si definisce il termine più specificamente: "*concessione della libertà ai miscredenti prigionieri, con il ritorno nella* dār al-ḥarb *senza riscatto*". Nei testi *ġāyat al-bayān* e *al-nihāya*, invece, si legge: "*concessione ai miscredenti della libertà senza alcunché in cambio; essi non sono neanche tenuti a sottostare alle leggi musulmane sull'accettazione dell'islām che prevedono l'uccisione, la schiavitù o l'accetazione della* dimma".

Nella definizione di *al-muḫtaṣar* tale atto è considerato proibito perché lo ricollega al ritorno dei prigionieri nella *dār al-ḥarb*, come si legge in *al-baḥr*.

Si diceva: ... ferire delle bestie, ecc. Questo principio va distinto da quello relativo al trattamento da riservare alle donne e ai ragazzini poiché condurre le bestie fuori dalla *dār al-ḥarb* comporta difficoltà insormontabili, perciò vanno abbandonate in terra arida a morire di fame e di stenti perché sono potenziali cavalcature per il nemico. Anche le donne cagionano danno ai musulmani quando generano figli che sono i futuri nemici dei musulmani, ma vanno risparmiate.

Se possibile, i combattenti musulmani non devono ammazzare serpenti e scorpioni trovati durante l'incursione nella *dār al-ḥarb* amputandogli la coda di o staccandogli i denti, perché in tal modo si preserva un potenziale pericolo per i miscredenti, come riferito in *al-baḥr*.

Si diceva: ... è proibito dividere il bottino [*maġnam*] nella *dār al-ḥarb*. Questo passaggio è in contraddizione con ciò che diremo circa le controversie sulla certezza della proprietà, secondo quanto

avvalorato da al-Šāfi'ī, non secondo i Ḥanafiti. In ogni modo, l'impedimento alla suddivisione non impedisce la validità della proprietà. Nella formulazione di *al-hidāya*, che trova conferma già in al-Qudūrī, il bottino [*al-ġanīma*] non va suddiviso nella *dār al-ḥarb* fino a che non si raggiunge la *dār al-islām*. Si tratta di specificare perché tale suddivisione non è valida prima di averlo messo al sicuro [*iḥrāz*]. A proposito della morte di uno dei *ġānim* che non eredita la quota di *ġanīma*, al-Kamāl dice anche che tale suddivisione non è valida se non in base all'*iǧtihād*. Se fosse un *muǧtahid* a consentire la suddivisione nella *dār al-ḥarb*, allora non vi sarebbe dubbio sulla liceità [*fī iǧwāz*] e sulla certezza dei principî, e così se i musulmani dovessero avere necessità per esempio di vestiario o altri oggetti quando si trovassero ancora nella *dār al-ḥarb*, anche allora sarebbe consentito tale suddivisione.

Si diceva: ... su questa premessa vengono trattate diverse questioni. Si dice in *al-kāfī* che se uno dei *ġānim* dovesse avere rapporti sessuali con una donna della *dār al-ḥarb*, e lì lei dovesse partorire, egli può decidere di attribuire al neonato la propria discendenza. In tal modo la donna risulterebbe legalmente madre del figlio avuto dal *ġānim*. Mentre dal punto di vista ḥanafita la discendenza non può essere soggetta al riconoscimento da parte del *ġānim* se costui non ha diritto al possesso del bene [cioè la donna schiava partoriente], perciò va pagata una penale specifica [*'uqr*], da suddividersi poi tra i *ġānim*. Condividono tale opinione al-Zayla'ī e al-Kamāl che che la riportano nei capitoli sul *ǧihād* dei loro trattati.

Al contrario, conformemente al testo *al-kāfī*, divergiamo rispetto a quanto detto sopra e neghiamo che vi sia la necessità [*luzūm*] dello *'uqr* per le relazioni sessuali avute. In tal modo, però, riscontriamo una contraddizione [*tanāqquḍ*] quando diciamo che non è

dovuto risarcimento per i rapporti sessuali avuti con donne facenti parte della *ġanīma*, ma esse faranno parte della quota del combattente che ha avuto relazioni con la schiava. In tal modo è attribuito un diritto sul bene al combattente che lo ha posseduto, ma abbiamo anche detto che l'acquisto della proprietà avviene soltanto con l'*iḥrāz*, fatto questo che non è sicuro. L'atto sessuale va considerato come un danno parziale, quindi non è dovuto il risarcimento per la distruzione totale del bene. Va comunque punito [*taqtaṣṣu*] per impedire che i combattenti reiterino tale atto. Dopo l'*iḥrāz*, se la punizione è obbligatoria, al combattente viene detratta una parte della quota. A questo punto ci sembra opportuno stabilire a quanto deve ammontare il risarcimento. In *al-badā'i'*, l'autore [al-Kasānī] si è limitato a specificare questi punti che sono apparsi anche in *al-kāfī* e che bisogna seguire: rifiutare la dote, *'uqr*, come corrispettivo per la relazione sessuale avvenuta precedentemente all'arrivo nella *dār al-islām*, con la giustificazione del danno parziale di un bene facente parte della *ġanīma*. Se si rovina un bene, infatti, non è dovuto risarcimento, conformemente a quanto detto sulla *ġanīma* nella *dār al-ḥarb*, cioè che la proprietà del bene non è ancora perfetta. Se, invece, dopo il ritorno nella *dār al-islām* l'avente diritto alla quota di bottino [*ġānim*] dovesse mettere incinta una *ğariyya* [schiava] facente parte del bottino, pretendendo la paternità del nascituro, in base all'*istiḥsan* egli non può disporne perché il riconoscimento del figlio e della maternità sono legati al concetto di proprietà privata, il cui acquisto avviene soltanto dopo la suddivisione. Poiché la proprietà generale va risarcita soltanto quando si rovina un bene collettivo, si dice in *al-muḥīṭ* che non vi è impedimento se un combattente dovesse avere relazioni sessuali con una schiava, ma in tal caso egli non avrà la dote in caso di matrimonio

nella *dār al-islām*. L'autore del testo *al-baḥr*, citando *al-muḥīṭ*, afferma che la *ratio* della norma giace sul fatto che le relazioni sessuali avvenute nella *dār al-ḥarb* non sono considerate lecite. Questa opinione trova consenso nel testo *al-tatārḫāniyya* e si riscontra già nel pensiero di Muḥammad [al-Šaybānī], divenendo perciò l'interpretazione prevalente dei Ḥanafiti. Allo stesso modo se abbiamo ucciso uno del bottino o è stato consumato un bene della *ġanīma* nella *dār al-ḥarb*, non è dovuto risarcimento. Non vi è differenza se colui che consuma sia uno dei *ġānim* o altri, come detto dall'autore di *al-baḥr*, avendolo ripreso dallo *šayḫ al-islām* Kamāl al-Dīn. Egli, però, non ha fornito ulteriori dettagli di rilievo su questo aspetto. Nel testo *al-badā'i'* si legge che l' attribuzione della maternità dell'infante giace sul concetto di proprietà privata, citando ciò che aveva detto al-Kamāl. Non va schiavizzato il figlio se sono pochi, vale a dire cento o meno, mentre per altri autori "pochi" significa quaranta.

Non ci sembra il luogo questo per approfondire l'argomento e ci rilasciamo perciò allo *iǧtihād* dell'*imām*.

Si diceva: ... è proibito [*ḥurima*] vendere il *maġnam* prima della spartizione. Sia nella *dār al-ḥarb*, sia dopo il rientro nella *dār al-islām* [*iḥrāz*], come è stato suggerito nello *šarḥ*. Questo è palese nel caso delle vendite eseguite dai *ġāzī*, mentre le vendite dell'*imām* sono *ṣaḥīḥ*: lo afferma al-Ṭaḥāwī che è un *muǧtahid* nella materia. Egli ritiene che la vendita dell'*imām* sia compiuta per un interesse generale, consistente nell'alleggerimento dell'onere che ricade su persone e bestie di trasportare il pesante bottino. Perciò, alleggerire il carico dei *ġāzī* è dovuto allo *iǧtihād* legato alla *maṣlaḥa*; non può cioè avvenire senza giusta causa, altrimenti si compie un atto *makrūh*, come detto in *al-fatḥ*.

Si diceva: ... per il fatto che è impedito nel *ḥadīṯ*. Così è detto in *al-hidāya*. Mentre al-Kamāl aggiunge che il *ḥadīṯ* del Profeta che impedì la vendita della *ġanīma* nella *dār al-ḥarb* è un *ḥadīṯ* molto strano. Si diceva: ...e *al-rid'* [l'ausiliario]. Termine vocalizzato con la *kasra* nella lettera *rā'* e il *sukūn* sul *dāl* e dopo di esso la *hamza*.

Si diceva: ... colui che giunge come rinforzo, anche se dopo il combattimento. Questa opinione appare già nello *šarḥ* di *al-maǧma'*, nel testo *al-baḥr* e nello *šarḥ* di *al-muḫtaṣar*. Secondo tali testi il diritto al bottino per i rinforzi dell'esercito, *madad*, non sussiste:

1) se essi si presentano dopo il ritorno dei combattenti nella *dār al-islām*;

2) nel caso in cui la suddivisione del bottino sia già avvenuta nella *dār al-ḥarb*;

3) nel caso della vendita del bottino nella *dār al-ḥarb* da parte dell'*imām*.

Nel caso in cui dovesse veficarsi uno qualunque di questi atti, perciò, decade qualunque pretesa alla *ġanīma* da parte del *madad* perché ormai la proprietà si è già costituita e la costituzione della proprietà determina il decadimento di qualunque vincolo. Quanto detto in *al-muṣannaf* circa l'arrivo del *madad* nella *dār al-ḥarb* conferma l'opinione in base alla quale se l'esercito [*al-'askar*] conquista un paese nella *dār al-ḥarb* supportato da dei rinforzi, essi non hanno diritti sul bottino perché il territorio è divenuto ora *dār al-islām*, e conseguentemente, come detto nel testo *al-iḫtiyār*, è avvenuto l'*iḥrāz* della *ġanīma* nella *dār al-islām*.

Si diceva: ...non chi è morto prima che il possesso si sia costituito. Questo passaggio fa riferimento al fatto che la *ġanīma* non è stata ancora suddivisa perché se lo fosse il combattente potrebbe

lasciare in eredità la sua parte, come affermato nello *Šarḥ* di *al-maǧma' 'an al-ḥaqā'iq*. Dico che è così, se l'*imām* l'avesse venduta nella *dār al-ḥarb* perché ciò fornirebbe il titolo del possesso. Si diceva: ...è lecito [*ṣaḥḥa*] impossessarsi di beni di prima necessità. Quindi per colui a cui spetta una parte nella *ġanīma* e per coloro che sono a suo carico, come donne, bambini e schiavi, è un diritto consumare del cibo disponibile nella *dār al-ḥarb*. Non possono invece cibarsi in tal modo il commerciante e la persona assoldata, a meno che le cibarie non siano costituite da pane di grano oppure da carne cotta. Per quanto riguarda questi alimenti, non vi è prescrizione contraria poiché il combattente se ne è impadronito per cibarsi. In caso di cibo per il vitto, non fa differenza tra quello che è preparato per essere mangiato e altro, al punto che è considerato *ǧā'iz* lo sgozzamento delle bestie. Non è invece lecito impossessarsi delle pelli di bestie uccise in quanto queste vanno a far parte della *ġanīma*. Così si può mangiare anche la frutta secca ed ogni alimento composto da zuccheri, grassi olii, come appare nei testi *al-tabiyyīn*, *al-iḫtiyār*, ecc.

Si diceva: ...e legna da ardere [*ḥaṭab*]. Il legname diventa lecito come materiale da ardere, ma se si trattasse di manufatto di valore, come bicchieri e contenitori per cibo, allora non sarebbe lecito farne uso, come detto sopra e in *al-muḫtaṣar al-ẓahīriyya*. Si diceva: ...mangime. Cioè, anche il grano se non dovesse essere disponibile l'orzo, come detto in *al-muḫtaṣar al-ẓahīriyya*. Si diceva: ...grasso. Ci riferiamo qui a prodotti come grassi e olii che il combattente può utilizzare per ungere e curare la propria bestia. Egli, però, non può fare altrettanto con altri derivati, come quelli della viola, dei gigli, come in *al-ẓahīriyya* e in *al-hidāya*, a meno che non sia necessario per via di una malattia: in tal caso è utilizzabile. Lo stesso discorso

vale per gli indumenti, come appare in *al-fatḥ*.

Si diceva: ... armi qualora le circostanze lo richiedessero. Il ricollegamento alle circostanze è riferito particolarmente alle armi perché tutte le interpretazioni a tal proposito sono concordi (si veda il *muḫtaṣar al-ẓahīriyya*), perciò l'utilizzo delle armi e degli abiti e altro non è lecito se non a causa del bisogno. Il testo *al-fatḥ* riporta che utilizzare gli animali, come la cavalla, è lecito solo se richiesto dal bisogno, come la morte del cavallo o la rottura della spada. Non è lecito che il combattente conservi la propria spada o il cavallo preferendo utilizzare altre armi e beni facenti parte del bottino. Non è, comunque, dovuto alcun risarcimento nel caso egli faccia uso di detti oggetti. Invece, relativamente a quei beni diversi dalle armi di cui si è detto in precedenza, e cioè cibo e grassi, secondo quanto detto in *al-siyar al-ṣaġīr* è un elemento necessario il bisogno, in base al *qiyās*. Al contrario, il testo *al-siyar al-kabīr* non pone tale condizione, sulla base dello *istiḥsān*. Su questo concordano i tre *imām* [abū Ḥanīfa, Mālik, al-Šāfi'ī], quindi: è lecito tanto per il ricco quanto per il povero fare uso di questo cibo e dei grassi, come detto in *al-fatḥ*. Tuttavia, se l'*imām* proibisse di consumare tali beni i combattenti dovrebbero attenersi a quanto comandato, come detto in *muḫtaṣar al-ẓahīriyya*.

Si diceva: ... nemmeno la vendita e l'utilizzo di tali beni. Riguarda ciò che non era di proprietà degli *ahl al-ḥarb*, per esempio il miele che si trova nella montagna, o le pietre preziose come il rubino [*yāqūt*], il turchese [*fayrūzaǧ*], lo smeraldo [*zumurrud*], l'argento [*fiḍḍa*], l'oro, tutto questo è proprietà collettiva dei soldati, quindi il combattente non può tenerlo come proprio e se lo dovesse vendere, l'*imām* valuta il caso: se il prezzo è conveniente suddivide il ricavato dalla vendita nell'ambito della *ġanīma*. Se il prezzo non

è particolarmente vantaggioso, egli interrompe l'atto di compravendita e riprende il bene venduto inserendolo nella *ġanīma*. Se qualcuno dovesse raccogliere l'erba o l'acqua e venderla ai soldati, ha diritto di godere del suo prezzo, come detto in *al-baḥr* e in *al-tatārḫāniyya*.

Si diceva: ... chi si converte all'islām, ecc. Questo passaggio fa riferimento a quattro questioni:

1) un *ḥarbī* si converte all'islām nella propria *dār* e non si unisce ai musulmani se non quando i combattenti musulmani conquistano il luogo ove egli si trova, in questo caso la dottrina di riferimento è quella del testo *al-muṣannaf*.

2) un neoconvertito si unisce ai musulmani nella *dār al-islām* e fa ritorno nella *dār al-ḥarb* insieme ai combattenti musulmani nel corso di una spedizione militare: tutti gli averi da lui lasciati nella *dār al-ḥarb* faranno comunque parte del *fay'*. Fanno eccezione a questa regola:

- i suoi figli minori, in quanto vanno considerati musulmani per il principio secondo cui il figlio minore aderisce alla religione del padre;
- i beni in *wadī'a* [deposito] presso un musulmano o un *ḏimmī*, perché essendo beni nelle loro mani, l'atto di *wadī'a* è considerata valido, *ṣaḥīḥ*.

3) un *musta'min* si trasferisce nella *dār al-islām* e, successivamente, i combattenti musulmani attaccano la sua terra d'origine situata nella *dār al-ḥarb*. In tal caso, tutti i suoi beni rimasti nella *dār al-ḥarb* divengono parte del *fay'* in quanto non sussiste la condizione di *'iṣma* per tali beni.

4) un commerciante musulmano o un *ḏimmī* muniti di *amān* entrano nella *dār al-ḥarb* e comprano dei beni presso i miscredenti;

a quel punto i combattenti musulmani attaccano la *dār al-ḥarb*. In tal caso il diritto di proprietà permane, con l'eccezione delle case edificate per i re, considerate parte del *fay'*: per approfondimenti sul caso si veda il testo *al-fatḥ*.

Si diceva: ... se si tratti di un cavaliere. Vale a dire, con il cavallo attrezzato per il combattimento, quindi sano, di grande stazza; infatti se la bestia fosse troppo giovane o troppo vecchia e malata, non potrebbe sostenere il combattimento. Il combattente, perciò, avrebbe la quota del fante, come appare in *al-tabiyyīn* e in *al-iḫtiyār*, senza attuare distinguo se si trovi per terra o per mare, come detto in *al-baḥr* e in *al-iḫtiyār*. Non fa ugualmente differenza se il cavallo è preso in prestito o a noleggio per il combattimento, il combattente ha comunque diritto alla quota spettante al cavaliere. Anche se la cavalcatura fosse rubata ed egli arrivasse in groppa a cavallo idoneo il combattente, avrebbe comunque diritto alla parte del cavaliere, anche se in questo caso si verifica un atto peccaminoso, quindi egli prende una quota ma poi la offre in *ṣadaqa*, come detto in *al-ǧawhara*.

Si diceva: ... entra come cavaliere [...] ma perde il cavallo. Se il cavallo del combattente dovesse morire ed egli combattere a piedi, avrebbe comunque le due quote riservate al cavaliere. La quota spettante al cavaliere è prevista anche nel caso di combattimento svolto a piedi a causa del luogo angusto, in seguito al furto del cavallo prima dell'inizio del combattimento; cavallo che il combattente riesce poi a riprendersi nel corso del combattimento a terra. Allo stesso modo, il cavaliere avrebbe comunque diritto alla quota del cavaliere se altri dovessero combattere [*daḫala dār al-ḥarb*] a cavallo della bestia di sua proprietà, o se il cavallo dovesse fuggire o smarrirsi e il cavaliere combattere a piedi ritrovando il cavallo

durante il combattimento. Ma non accade lo stesso per un cavallo di proprietà comune, a meno che uno dei proprietari non prenda a noleggio la parte del cavallo degli altri soci; prima del combattimento, cioè, la può noleggiare per combattere. In tal caso, la quota spettante al cavaliere va a chi ha noleggiato il cavallo. Il testo *al-muṣannaf* afferma che non sarebbe *ṣaḥīḥ* attribuire al combattente la quota del cavaliere nel caso in cui egli vendesse il cavallo prima di un combattimento o lo desse in pegno, o lo noleggiasse o lo donasse, perché darebbe dimostrazione che egli non aveva intenzione di combattere a cavallo, a meno che egli non sia stato costretto a venderlo, come detto nei testi *al-baḥr* e *al-tatārḫāniyya*. Dico allora, a meno che non sia stato costretto a qualche altro atto che non sia la vendita, come il pegno [*rahnuhu*] o altri negozi [*āğr*] simili, perché anche in questi casi egli avrebbe diritto alla quota spettante al cavaliere. Gli spetterebbe la parte riservata al cavaliere anche se dovesse vendere il cavallo a combattimento finito, come riferito in *al-ğahwara* e in *al-tabiyyīn*.

Si diceva: ... un oggetto (il *ṣafī*) facente parte della *ġanīma*. Si legge nel manuale sui termini tecnici dal titolo *ṭalibatu l-ṭalaba* [di al-Nasafī] che il Profeta – Iddio lo benedica e gli assicuri eterna salute – non considerava il *ṣafī* un'aggiunta alla quota spettantegli.

Si diceva: ... dietro autorizzazione dell'*imām*. Tranne nel caso in cui il combattente sia penetrato in territorio nemico senza l'autorizzazione dell'*imām*. Nel testo *al-ğahwara* si dice che vi sono due opinioni differenti a seconda che l'*imām* abbia autorizzato o meno uno o due musulmani [ma non un gruppo], a compire un'azione in territorio nemico: per l'opinione prevalente, riconducibile al testo *al-mašhūr* e riscontrabile anche nel testo *al-kāfī*, il quinto va prelevato sul bottino ottenuto perché l'*imām* aveva autorizzato l'incur-

sione culminata con la vittoria; per ciò stesso, i beni ottenuti a seguito dell'azione andrebbero considerati una *ganīma*; secondo altri, invece, vale l'opinione contraria.

Si diceva: ... cioè è concessa all'*imām* facoltà di promettere una quota supplementare ad uno dei combattenti. Nel corso del combattimento tale atto è persino raccomandato, *mandūb*, come riportato nel testo *al-muṣannaf*. La quota ottenuta come *nafal* può essere trasmessa agli eredi anche se il combattente dovesse morire nella *dār al-ḥarb*. Secondo abū Ḥanīfa anche una schiava può essere considerata come oggetto del *nafal*, come confermato dalle *fatwà* di Qāḍīḫān.

Si diceva: ...l'*imām* può perciò consentire al combattente di impossessarsi delle spoglie del nemico. È compreso in tale principio l'*imām* stesso, come riportato in un auspicio [*munya*] del *muftī*.

Si diceva: ... l'*imām* non può però autoconcedersi il *nafal*. Nel testo *al-ẓahīriyya* è chiaramente spiegato che il *nafal* dell'*imām* è soggetto all'accettazione dagli altri combattenti. La facoltà di concedere il *nafal* è valida per tutti i combattimenti che si verificano in quella data missione, a patto che il gruppo ritorni indietro; il diritto al *nafal* non si estingue nemmeno con la morte del tutore testamentario [*wālī*] o con la sua destituzione, come detto nel testo *al-baḥr*.

Si diceva: ... pronunci una promessa di ricompensa a favore di un'intera squadriglia [*sariyya*] ecc. Quanto riportato in questo passaggio del testo è ripreso da *al-siyar al-kabīr*, e fa riferimento alla tendenza a mettere tutti i combattenti sullo stesso piano. In realtà, tale principio dovrebbe essere riferito esclusivamente ai componenti la singola squadriglia, *sariyya*, non alla totalità dei soldati [*al-'askar*]. È riportato, infatti, da al-Kamāl e nei testi *al-baḥr* e *al-siyar al-kabīr* che non è corretto mettere sullo stesso piano l'esercito e la singola squadriglia.

È detto che non è ammissibile che l'*imām*, rivolgendosi senza attuare distinzioni tanto all'esercito intero quanto alla singola squadriglia, pronunci successivamente alla spartizione del quinto frasi come la seguente: "*Tutto ciò che è stato preso è vostro*". La ragione della proibizione giace sul fatto che la promessa dell'*imām* comporta l'annullamento delle due quote previste dallo *šar'* a favore del cavaliere, con conseguente livellamento con il fante.

Discorso analogo vale nel caso in cui l'*imām* pronunzi prima della spartizione del quinto una frase tipo: "*ciò che avete preso in battaglia è vostro*", infatti tale concessione comporta un impoverimento del quinto stabilito dalla normativa, come riportato in *al-siyar al-kabīr*.

Secondo al-Kamāl l'opinione succitata è in contrasto con quanto da lui detto precedentemente, relativo al fatto che colui che riesce ad impossessarsi in battaglia di qualcosa ne può diventare proprietario. Questo comporterebbe la vanificazione della distinzione delle due quote spettanti [*sahmayn*], stabilite per legge al cavaliere, nonché l'aumento della privazione di colui che non aveva ottenuto delle spoglie di guerra [*salab^{an}*]. Se l'atto decisionale è nullo, sono nulli anche gli effetti dell'atto stesso in quanto non tutto ciò che è stato preso dal combattente è legittimo, salvo il caso in cui l'*imām* veda un'utilità particolare per i musulmani nel concedere il *nafal*. Egli deve comunque tenere conto che con questo tipo di concessione vi è c'è anche un aumento della privazione dei beni spettanti agli altri combattenti e ciò potrebbe determinare una disputa all'interno del gruppo.

Si diceva: ... non è certamente consentito promettere una quota supplettiva dopo che la *ġanīma* è stata portata al sicuro [*iḥrāz*] nella *dār al-islām*. Sembra, comunque, che rientri nei beni della *ġanīma*

quanto è nelle mani del combattente prima del ritorno alla *dār al-islām*. Attribuire quote suppletive [*tanfīl*] su ciò che viene preso da coloro che sono entrati nella *dār al-islām*, sarà trattato come nel caso dei combattenti musulmani che fanno un'incursione nella *dār* nemica, seguendo la giurisdizione in uso nella *dār al-islām*.

III. SEZIONE DELLA CATTURA DEI MISCREDENTI

Se gli *ahl al-ḥarb* dovessero attaccare gli *ahl al-ḏimma* residenti nella *dār al-islām* non ne acquisirebbero legittimamente la proprietà, in quanto costoro sono da considerare uomini liberi [*aḥrār*], come sostenuto nel testo *al-ṣadr al-šahīd*.

Principio analogo si applica al caso in cui alcuni tra i *ḥarbī* attaccano altri *ḥarbī* sottraendogli dei beni o dei cammelli o, ancora, si impossessano di beni di proprietà di musulmani portandoli in luogo sicuro presso il territorio di provenienza, e tra questi beni sottratti vi è uno schiavo o una *umm walad* di fede musulmana, come nei casi indicati in *al-kāfī* e in altri testi.

Se un *musta'min* acquista uno schiavo musulmano e lo porta nella *dār al-ḥarb* ecc. va specificato che si tratta del caso in cui il nemico è riuscito a portare lo schiavo al sicuro nella *dār al-islām*, perché prima di tale momento la proprietà non è perfetta. Se un commerciante acquista qualcosa di ciò che i nemici sono riusciti a portare al sicuro nel loro territorio e un uomo riconosce il proprio bene in mano a tale commerciante ha il diritto a riavere il bene senza dover pagare un corrispettivo.

Si discute qui del caso in cui gli *ahl al-ḥarb* si introducono in territorio musulmano dove catturano un musulmano libero dalla nascita o un *mudabbar*, o una *umm walad* o un *mukātab* e riescono poi a portarli al sicuro nella loro *dār*; i musulmani, però, in seguito riescono ad attuare un'azione di controffensiva in territorio nemico e lì trovano le prede dell'incursione nemica. In linea di principio, sia

prima che dopo la divisione del bottino, tutti i beni persi durante l'offensiva nemica sono riacquisiti da chi li possedeva in origine in seguito alla controffensiva musulmana. Il proprietario originario, cioè, può richiedere il bene indietro senza corrispondere alcunché, perché l'atto di forza può essere elemento costitutivo di proprietà soltanto se il bene rientra nella categoria di beni che possono essere posseduti secondo tale modalità, come dei beni *mubāḥ*.

Quanto all'uomo libero egli non può essere soggetto a schiavitù, in base al principio generale. Lo schiavo proveniente da territori musulmani, in origine posseduto da un musulmano o da un *dimmi* resta legittimamente di proprietà del proprietario originale, come riportato dai commentatori [*šurrāḥ*] del testo *al-hidāya*.

Lo schiavo fuggitivo, *ābiq*, che indeciso va e viene dalla *dār al-islām* può divenire bottino divisibile, i musulmani possono acquisirne la proprietà legittimamente se i combattenti musulmani lo catturano mentre vaga senza padrone.

Su questo punto, però, vi è divergenza di opinione tra i Ḥanafiti e gli altri due orientamenti giuridici. Infatti, secondo gli Šāfi'iti e i Mālikiti se i miscredenti catturano lo schiavo fuggitivo legandogli le mani e lo conducono al sicuro nel loro territorio, questo diverrebbe legittima proprietà di chi lo cattura, contrariamente a ciò che sostengono abū Ḥanīfa e gli aderenti al suo orientamento, secondo i quali il diritto di proprietà originario comunque, non si estingue neanche se il bene finisce nelle mani di un nemico della *dār al-islām*. In effetti, si può osservare che se il proprietario originario non ha il possesso di fatto del bene, allora lo schiavo potrebbe considerarsi in possesso di sé stesso. Si costituisce, così, un diritto *ma'ṣūm*, in quanto diviene un bene la cui proprietà è originaria. Nessuno, perciò, può disporre della persona dello schiavo, tranne in

ultima istanza l'avente diritto [il proprietario originario].

Egli, però, non è più considerato posseduto a differenza dello schiavo non ancora condotto al sicuro dai nemici, per il quale il possesso del *mawlà* è considerato permanente. Non si estingue, in quanto il bene è considerato come proprietà delle genti della *dār al-dār*, perciò se cessa l'autorità del *mawlà* la proprietà del bene si trasferisce alle autorità. Ma se lo schiavo entra nella *dār al-ḥarb* non è più considerato bene di proprietà, quindi dei combattenti musulmani che conquistano successivamente quei territori possono acquisirlo legittimamente alla *ġanīma*. Allo stesso modo, il libero, il *mukātab*, la *umm walad*, e tutti i loro beni divengono *ġanīma*. Infatti, la *šarī'a* non considera l'intangibilità della proprietà ['*iṣma*] dei miscredenti ritenendo la nuova condizione come una punizione per il loro peccato dal momento che hanno rifiutato l'unità di Dio e Dio li ha puniti rendendoli schiavi dei loro schiavi: il discorso vale per la loro libertà e i loro beni.

Trattiamo adesso dei miscredenti che, dopo avere sconfitto i musulmani e aver preso i loro beni, sono a loro volta sconfitti, sì che i combattenti musulmani ottengono una *ġanīma* costituita essenzialmente da beni ottenuti dall'operazione nemica iniziale. Quindi gli aventi diritto alla spartizione [*ġānimīn*] possono riprendersi ciò che apparteneva a loro prima dell'incursione nemica. Questo principio, però, si applica soltanto prima della suddivisione, perché se la suddivisione fosse già stata effettuata, il combattente originariamente proprietario del bene suddiviso gode soltanto di un diritto particolare, potendo egli riacquistare il bene da chi lo ha ottenuto in seguito alla suddivisione. La normativa si basa su di un episodio riportato da ibn 'abbas: una volta i politeisti presero un cammello di un musulmano e lo portarono nella loro *dār*; in seguito il cammello

divenne di proprietà di altri musulmani a seguito di suddivisione della *ġanima*; fu allora che il proprietario originario aprì una controversia con i nuovi proprietari del cammello per riaverlo indietro. A quel punto il Profeta disse: "*se tu hai notato il tuo cammello prima della suddivisione del bottino, te lo puoi riprendere, ma se lo noti dopo la suddivisione tu hai l'opzione di riacquistarlo in cambio del giusto prezzo*". Il Profeta fece una distinzione tra i due casi spiegando il perché: il proprietario originario del cammello avrebbe subito un danno; il musulmano impossessatosi del cammello a seguito della suddivisione del bottino avrebbe subito a sua volta un danno perché legittimo aspirante alla quota. Per tale motivo, egli spiegò che sarebbe stato giusto che il vecchio proprietario potesse riprendersi il suo avere però pagando un corrispettivo, in maniera tale da bilanciare i due danni, nei limiti del possibile. Viceversa, prima prima della suddivisione del bottino la proprietà è ancora generale, quindi nessun individuo può subire un danno; perciò, se il proprietario originario richiede indietro il suo bene, lo può legittimanente riavere senza pagare corrispettivi.

Ci tengo a specificare "*prima della suddivisione del bottino*", riprendendo quanto riportato nel testo *al-maǧma'* dove si legge testualmente: "*se il proprietario originario giunge prima della suddivisione, allora il suo diritto di proprietà sul bene non si estingue, altrimenti, se giunge dopo la suddivisione ha l'opzione di riacquistarlo al prezzo stabilito dalle parti*".

Secondo questa spiegazione, quindi, se i musulmani raggiungono i miscredenti e trovano i loro averi in mani nemiche prima della suddivisione, devono tenere conto dei proprietari originari i quali non devono corrispondere prezzo alcuno. Ma se per caso i proprietari originari dovessero avere notato il loro bene soltanto dopo che

è stato oggetto di suddivisione godrebbero della facoltà di pagare un corrispettivo per riavere il bene indietro. Il ricavato di questa vendita andrebbe a far parte della *ġanima* perché fare diversamente cagionando una perdita sulla suddivisione contraddice tutti i testi giuridici.

È evidente che se nella *dār al-ḥarb* un commerciante dovesse comprare dai miscredenti un bene appartenente ad un musulmano e dovesse portarlo con sé nella *dār al-islām*, e il proprietario originario dovesse riconoscere tale bene in mano al commerciante, costui può rientrare in possesso del bene corrispondendo esattamente il prezzo pagato dal commerciante, il quale non può opporsi alla transazione. Infatti, rientrare in possesso del proprio bene gratuitamente cagionerebbe danno al commerciante, in quanto questi ha speso una certa cifra per tale bene. Tuttavia, se il commerciante avesse acquisito il bene con un contratto viziato [*fāsid*] o anche senza avere pagato alcun prezzo, come, come nel caso di un bene donato, il proprietario originario potrebbe riprendersi il bene senza pagare alcun prezzo.

Si discute qui il caso di un commerciante che acquista uno schiavo il quale ha ottenuto un indennizzo per un occhio cavato. In dettaglio, se i *ḥarbī* catturano uno schiavo il quale viene acquistato in un secondo tempo da un musulmano che lo riporta nella *dār al-islām*; nel frattempo, però, lo schiavo subisce un danno fisico, come il cavamento di un occhio o simili, e il musulmano ottiene un risarcimento per il danno, si verifica il caso per cui se il proprietario originario riconosce il proprio bene (lo schiavo) dopo che questo ha subito il cambiamento fisico, può riacquisirne la proprietà pagando il prezzo pagato dal commerciante al nemico, ma non ha diritto a beneficiare del risarcimento ottenuto dal commerciante per il danno

all'occhio perché il diritto del proprietario sussiste soltanto quando il bene è di sua proprietà ma in mani nemiche. Se lo schiavo, però, subisce il danno all'occhio quando non è più in mani nemiche, ma acquistato con un contratto di compravendita dal commerciante che, per ciò stesso, lo possiede legittimamente, allora il proprietario originario non può avanzare pretese sul bene in quel dato momento, salvo poi acquistarlo.

Il caso in esame a seguire, invece, è quello dei miscredenti che catturano uno schiavo dei musulmani il quale viene poi acquistato da un commerciante musulmano al prezzo di mille *dirham* e ricondotto nella *dār al-islām*; successivamente, però, i *ḥarbī* ricatturano lo schiavo riportandolo nella *dār al-ḥarb* e costui viene riacquistato e ricondotto nella *dār al-islām* da un altro commerciante musulmano ugualmente al prezzo di mille *dirham*. In tal caso, il proprietario originario non può avanzare la pretesa di riacquisto nei confronti del secondo acquirente, perché la seconda transazione è avvenuta quando lo schiavo risultava acquistato legittimamente dal primo acquirente. Perciò, sarà costui, il primo acquirente, ad avanzare la pretesa di riacquisto dal secondo acquirente al prezzo di mille *dirham* perché la transazione è avvenuta quando lo schiavo era di proprietà del primo acquirente. Al massimo, il proprietario originario lo può riacquistare pagando mille *dirham* ad entrambi gli acquirenti perché in tal modo il primo acquirente non perde il proprio diritto.

Specifichiamo che il primo riacquista dal secondo e che il proprietario originario non può acquisire direttamente dal secondo. Si comprende bene, perciò, che se il secondo acquirente privato dello schiavo è lontano dal suo domicilio, il proprietario originario non può avanzare alcun diritto al riacquisto. Egli, cioè, non potrebbe

riaverlo indietro, se il secondo acuirente non vuole, a meno che non paghi i due prezzi e questa condizione si può verificare esclusivamente se il primo acquirente è presente. Infatti, perché la transazione possa concludersi, è necessario che siano presenti tutte le parti interessate.

Il caso in esame è quello di uno schiavo fuggito con beni che un musulmano ha acquistato dai miscredenti. Lo schiavo può essere acquisito legittimamente senza sostenere alcun costo perché quando i combattenti musulmani l'hanno catturato vagava senza essere posseduto, come già accennato in precedenza. Quanto ai beni di cui sopra, i musulmani possono acquistarli sostenendo un costo perché la proprietà è legittimamente dei miscredenti.

Citiamo il testo *ġāyat al-bayān* che riprende lo *šarḥ* di al-Ṭaḥāwī individuando cinque situazioni che prevedono l'affrancamento dello schiavo musulmano acquistato da un *musta'min* e condotto nella *dār al-ḥarb*, senza un ordine di importanza, in quanto si tratta comunque di situazioni legali di affrancamento:

- lo schiavo musulmano entra nella *dār al-ḥarb* dove ottiene l'affrancamento in virtù del fatto che, in linea generale, i *ḥarbī* nella *dār al-islām* godono dello status di libertà;
- i *ḥarbī* catturano lo schiavo e lo conducono nella *dār al-ḥarb*, successivamente, però, egli riesce a fuggire facendo rientro nella *dār al-islām*;
- lo schiavo si converte all'islām poi va nella *dār al-islām*;
- i musulmani hanno la meglio sui *ḥarbī* e affrancano lo schiavo musulmano dei *ḥarbī*;
- lo schiavo raggiunge i combattenti musulmani dopo essersi convertito all'islām e viene affrancato.

ŠARḤ

Si diceva: ... il caso in cui alcuni tra i *ḥarbī* attaccano altri *ḥarbī*. È detto nel Compendio [*muḫtaṣar*] *al-ẓahīriyya* che se un *ḥarbī* prevale su un altro *ḥarbī*, quest'ultimo diventa di proprietà del primo, se così è previsto dalla normativa dei *ḥarbī*. È detto nel testo *al-muṣannaf* che i dotti [*mušayḫ*] ḥanafiti hanno delle divergenze d'opinione circa la soluzione da dare al caso: alcuni di essi, infatti, dicono che la proprietà si perfeziona in seguito alla sopraffazione; Muḥammad [al-Šaybānī], invece, sostiene nel testo *al-nawādir* che il *ḥarbī* non può possedere un altro *ḥarbī* secondo tale modalità. Soltanto i musulmani possono acquisire il possesso di ciò che è dei *ḥarbī* con la sopraffazione, anche in caso di accordo [*muwāda'a*] tra i musulmani e i Rūm catturati, come detto in *al-nawāhib*. Se i *ḥarbī* dovessero convertirsi all'islām prima di essere catturati dai musulmani non sarebbe più possibile pretenderne il possesso, poiché il Profeta – Iddio lo benedica e gli assicuri eterna salute – disse che coloro che si convertono all'islām rimangono in possesso delle loro proprietà, come appare nel testo *al-ǧawhara*.

Si diceva: ... portandoli in luogo sicuro presso il territorio di provenienza. Questo passaggio va ricollegato in modo specifico ai beni dei musulmani non a quelli dei miscredenti, perché le dispute tra *ḥarbī* sono affari loro. Nel testo *al-hidāya* si specifica che l'acquisizione dei beni dei musulmani è subordinata all'*iḥrāz* presso il territorio nemico di provenienza e non si aggiunge altro.

Si diceva: ... un *mudabbar* [dei musulmani]. Vi sono condizioni relative alla regolarità o meno del possesso; nel testo *al-*

muṣannaf si fanno delle considerazioni per le quali è possibile che i combattenti diventino proprietari di beni che possono essere posseduti. Ci riferiamo alla possibilità di acquisire dei beni subordinata ai diritti del proprietario originario che prima o dopo la suddivisione del bottino potrebbe riacquisire i propri beni senza dover pagare un prezzo.

Si diceva: ... tutti i beni persi durante l'offensiva nemica sono riacquisiti da chi li possedeva in origine in seguito alla controffensiva musulmana. Dico, conformemente al testo *al-baḥr*, che l'*imām* deve al proprietario legittimo di detti beni [*mudabbar*, *umm walad*, ecc.] un ammontare pari al valore dei beni prelevato dal Tesoro [*bayt al-māl*]. La *ratio* del provvedimento giace sul fatto che il nuovo proprietario non può ancora acquisire la proprietà piena dei beni frutto di suddivisione, perché sopravvive il diritto del legittimo proprietario musulmano originario; tuttavia, neanche il nuovo proprietario deve subire una perdita.

Si diceva: ... lo schiavo fuggitivo, *ābiq*, [dei musulmani]. A patto che non abbia rinnegato l'islām, i musulmani possono acquisirne la proprietà attuando, comunque, un distinguo tra il caso in cui si tratti di un musulmano o un miscredente in origine, perché in quest'ultimo caso egli sarebbe un *ḏimmī* e, perciò, potrebbe essere riacquisito dal suo legittimo proprietario, e il caso in cui fuggisse indeciso, come detto nel testo *al-baḥr*, citando l'opera *fatḥ al-qadīr*.

Si diceva: ... secondo gli Šāfi'iti e i Mālikiti se i miscredenti catturano lo schiavo fuggitivo legandogli le mani, questo diverrebbe legittima proprietà di chi lo cattura, contrariamente a ciò che sostengono abū Ḥanīfa e gli aderenti al suo orientamento. La cosa più conveniente è che se i musulmani non catturano lo schiavo fuggitivo con la forza e non lo legano non ne acquisiscano la proprietà a paga-

mento come spiegato in *al-baḥr* con riferimento allo *šarḥ* del testo *al-wiqāya*.

Si diceva: ... non è più oggetto di proprietà. Il proprietario originario può riacquisire il suo schiavo, tanto prima che dopo la spartizione, come afferma abū Ḥanīfa.

Si diceva: ... potendo egli riacquistare il bene da chi lo ha ottenuto in seguito alla suddivisione. Il proprietario originario non può riavere il proprio bene indietro gratuitamente perché questo cagiona danno a colui che ha preso possesso del bene a seguito della suddivisione, salvo pagare il prezzo dovuto. Se il bottino fosse costituito, tra le altre cose, da uno schiavo, e il combattente che ne ha preso possesso come propria quota di bottino dovesse concedergli lo *'itq*, allora lo schiavo deve ritenersi affrancato e così si estingue il diritto del proprietario originario a riaverlo indietro. Viceversa, se lo schiavo fosse venduto, il proprietario originario potrebbe riacquistarlo al giusto prezzo, non potendo ottenere l'annullamento dell'eventuale atto di compravendita stipulato dal nuovo proprietario, come scritto in *al-ǧawhara*. Se vien detto che un miscredente ha ottenuto la proprietà di un bene con un atto di forza esercitato nei confronti dei beni di un musulmano, non si vuole sostenere la revindica [*istirdād*] del proprietario originario sul *ġāzī* che lo ha acquisito come quota spettantegli a seguito della suddivisione del bottino o su chi lo ha acquistato dai *ḥarbī*: il proprietario originario, infatti, non può pretendere di riaverlo indietro senza il consenso del nuovo proprietario.

Rispondo all'osservazione secondo cui il permanere del diritto all'azione di revindica a favore del proprietario originario non implica che il bene sia automaticamente suo. È chiaro che se il donatore dovesse decidere di riprendersi il dono fatto per riaverlo

tra le sue proprietà, senza il consenso della persona a cui è stato donato potrebbe farlo legittimamente: questo è lecito nella considerazione che il proprietario originario ha smesso di possedere quel bene, come nel caso del proprietario di un immobile che non può riprendere possesso della sua casa unilateralmente restituendo al locatario la cauzione, nonostante il proprietario non cessi nella proprietà, come sostenuto nel testo *al-'ināyya*.

Si diceva: ... riprendersi i beni senza pagare alcun prezzo. Si tratta esattamente di quei beni, non di altri simili. Sostiene al-Zayla'ī che se l'atto di compravendita è *fāsid*, il proprietario originario ha comunque la facoltà di riacquistare il bene al giusto prezzo, così come se un nemico avesse donato il bene ad un musulmano, pagando il suo valore per non cagionare danno all'altro musulmano perché la sua proprietà è legittima e non si estingue senza pagare il prezzo.

Si diceva: ... il proprietario paga il prezzo pagato per acquistarlo. Cioè, il prezzo non può ribassare. Al contrario, resta invariato anche se lo schiavo subisce un danno o una mutilazione nel periodo in cui è posseduto dal commerciante musulmano che l'ha acquistato presso il nemico. Anche se il commerciante compra uno schiavo che successivamente perde un occhio, e per tale mutilazione il commerciante ottiene un risarcimento, il proprietario originario gode esclusivamente della facoltà di riacquistare lo schiavo al prezzo pagato dal commerciante al nemico. In altri termini, il proprietario non ottiene nessuna quota per il risarcimento ottenuto dal commerciante per la mutilazione subita dallo schiavo, a meno che non sia stato il commerciante stesso a causare il danno. Sottolineo che il commerciante musulmano ha diritto ad ottenere lo stesso prezzo corrisposto al nemico. La prova testimoniale [*bayyina*] si fonda su

ciò che affermano le due parti. Tra le due attestazioni prevale quella del proprietario originario, anche se abū Yūsuf sostiene che prevale la prova fornita dall'acquirente, come riportato in *al-baḥr*.

Si diceva: ... dopo che questo ha subito il cambiamento fisico. È la differenza tra le due condizioni fisiche (con l'occhio sano e con l'occhio cavato). Secondo al-Zayla'ī il riferimento è allo schiavo acquistato che giunge nella *dār al-islām* con la condizione visiva alterata.

Si diceva: ...il primo riacquista dal secondo. Come detto in *al-kāfī*, per "*secondo*" si intende il primo acquirente e per "*primo*" il proprietario originario. Secondo al-Zayla'ī – se l'acquirente è lontano dal suo domicilio [*ġā'ib*] si tiene conto del secondo acquirente.

Si diceva: ... se egli non vuole. Con "egli" si intende il primo acquirente che rientra in possesso dello schiavo dopo averlo riacquistato dal secondo acquirente: solo questo, infatti, consente di esercitare il diritto dell'acquirente originario di riappropriarsi dello schiavo.

Si diceva: ... può essere acquisito legittimamente senza sostenere alcun costo. Il soggetto della frase è il padrone originario, secondo l'interpretazione di abū Ḥanīfa – la magnificenza di Dio su di lui. Al contrario, se è stato catturato dai nemici che ne hanno acquisito il possesso, il proprietario originario ha la facoltà di riavere il proprio bene dietro corrispettivo, come detto da al-Zayla'ī.

Si diceva: ... schiavo musulmano acquistato da un *musta'min*. Lo stesso principio si applica al caso del *dimmī*: egli va affrancato al ritorno nella *dār al-ḥarb*, come sostenuto da abū Ḥanīfa che diverge dagli altri due orientamenti giuridici [šāfi'ita e mālikita], come detto nel testo *al-badā'i'*.

Si diceva: ... lo schiavo si converte all'islām poi va nella *dār al-islām*. Il fatto di essere musulmano [*mu'min*] non costituisce di per sé una garanzia, in quanto va stabilito se lo schiavo abbandona la *dār al-ḥarb* senza il permesso del padrone, poi si converte all'islām nella *dār al-islām*. Invece, nel caso in cui lo schiavo abbandoni la *dār al-ḥarb* con l'autorizzazione o per ordine del padrone con qualche incarico da svolgere, e si converte all'islām nella *dār al-islām*, l'*imām* può venderlo e conservare il ricavato per il suo padrone *ḥarbī*. Ma se lo schiavo del *ḥarbī* si converte all'islām e non fugge nella *dār al-ḥarb*, fino a che un musulmano, un *dimmī* o un *ḥarbī* lo acquistano nella *dār al-ḥarb*, egli va affrancato, come sostenuto da abū Ḥanīfa. Ugualmente, come scritto nell'opera *al-baḥr*, lo schiavo è considerato emancipato se il suo proprietario lo mette in vendita offrendolo ad un musulmano o ad un miscredente, a prescindere dalla decisione o meno di acquistarlo: è sufficiente l'offerta nel mercato.

Quelli succitati sono tre casi, ma complessivamente si riscontrano otto situazioni in cui lo schiavo fuggitivo non munito di *'itq* è considerato emancipato, e vi è invece un solo caso in cui non è considerato affrancato anche se esiste un atto formale di *'itq*.

Quest'ultimo caso si riscontra quando un *ḥarbī* afferma di volere affrancare uno schiavo *ḥarbī* nella *dār al-ḥarb*, ma non intende veramente farlo poiché ne mantiene il possesso effettivo. In altre parole, il proprietario dice allo schiavo prendendolo per mano: "tu sei libero [*ḥurr*]" ma non lo pensa veramente: l'affrancamento così non si attua neanche se lo schiavo si converte all'islām. Essendo comunque ancora alle sue dipendenze, lo schiavo resta comunque nelle mani del proprietario. Secondo abū Yūsuf e Muḥammad [al-Šaybānī], invece, egli risulta affrancato perché comunque sussiste

un elemento costitutivo dello *'itq* (la dichiarazione del proprietario) di fronte a testimoni. La dichiarazione del legittimo proprietario, perciò, rende giuridicamente valido lo *'itq* dello schiavo musulmano nella *dār al-ḥarb*. Abū Ḥanīfa sostiene anche che lo schiavo è tale in forza di una dichiarazione di schiavitù, ed è affrancato in quanto risulta un'altra dichiarazione, lo *'itq*, che si realizza seguendo la procedura di cui sopra nella *dār al-ḥarb*, come detto in *al-tabiyyīn* e in *al-kāfī*.

IV. SEZIONE DEI PROTETTI

Con il termine *musta'min* si intende colui che va in un'altra *dār* munito di salvacondotto [*amān*]. La terminologia si applica indifferentemente al musulmano e al *ḥarbī*. Il commerciante musulmano non può mettere a repentaglio l'incolumità del miscredente e la sicurezza dei suoi beni, se questo gode di un *amān*, perché i musulmani rispettano le condizioni. Non rispettare i termini dell'*amān* è considerato un atto di tradimento [*ġadr*]. Se un musulmano espropria un *ḥarbī* munito di salvacondotto dei suoi beni ne acquisisce la proprietà ma commette un atto *ḥarām*. Il possesso deriva da un atto di forza che, se esercitato nei confronti di un *ḥarbī*, è considerato indifferente, *mubāḥ*, per ciò stesso il diritto di proprietà del musulmano che ha espropriato il *ḥarbī* è valido. Il fatto, però, che la proprietà si sia costituita a seguito di un gesto di tradimento, che è un atto *ḥarām*, comporta che il musulmano debba offrire la ricchezza così acquisita in donazione, per pagare la violazione dell'accordo [*ḏimma*]. Si deroga a quanto detto sopra, e quindi il *musta'min* va arrestato, se manca per primo al trattato: la condizione prima per attenersi al trattato è che anche il *musta'min* si attenga ai termini dell'accordo.

L'uso della forza, invece, è un atto indifferente se il musulmano che manca alle condizioni dell'accordo è un prigioniero in mano al nemico; il suo gesto non è considerato un atto vile, anche se usufruisce di una libertà vigilata. La ragione di quanto affermato giace sul fatto che il prigioniero musulmano non può certo essere considerato un *musta'min*, per ciò stesso, non è tenuto a nessun impegno. Tuttavia, non gli è consentito di avere rapporti sessuali con le donne

dei *ḥarbī*, in quanto le relazioni sessuali con donne dei *ḥarbī* sono consentite solo in caso di proprietà piena e questa si acquisisce solo dopo l'*iḥrāz*. Fa eccezione alla regola generale il caso in cui il musulmano ritrova la sua donna catturata in precedenza o anche la *umm walad* o la *mudabbara*, a patto che il *ḥarbī* non abbia avuto rapporti sessuali con loro perché se così fosse potrebbero generarsi problemi legati alla confusione sulla paternità di un eventuale nascituro. Quanto alla sua ex schiava, il musulmano non deve assolutamente avere con lei rapporti sessuali, specialmente se costei ha avuto rapporti con il suo attuale proprietario *ḥarbī*, in quanto è divenuta proprietà del *ḥarbī* stesso.

Si discute qui del caso di un *ḥarbī* che fa un prestito al *musta'min*. Vi sono diverse situazioni in cui un *ḥarbī* può contrarre un debito nei confronti di un *musta'min* (o viceversa). Una di queste si verifica se uno dei due ha acquisito con la forza la proprietà dell'altro e successivamente il *ḥarbī* diviene *musta'min*. In tal caso, nessuno dei due può rivendicare il diritto di proprietà: il *fiqh*, infatti, non dà ragione a nessuno dei due in niente.

Non è lecito emettere un giudizio su qualcosa avvenuta all'epoca in cui il *ḥarbī* non era sottoposto all'islām, perciò anche se un bene è stato precedentemente acquisito con la forza e poi portato al sicuro nella propria *dār* diviene legittimamente di proprietà di colui che l'ha acquisito in tal modo a patto, però, che non si tratti di beni il cui possesso è proibito.

Adesso si parla del caso di due *ḥarbī* giunti nella *dār al-islām*, divenuti *musta'min* e, successivamente, convertitisi all'islām. In tal caso, il *qāḍī* può esprimere un giudizio se dovesse sorgere una controversia tra di loro a causa di un prestito, *dayn*, ma non per quanto riguarda le cose prese con la forza, *al-ġaṣb*, perché, per il consenso

dei dotti, si tratta di eventi accaduti in un epoca in cui tale modo d'acquisto era considerato giusto.

Altro caso è quello di un musulmano che uccide un *musta'min* convertito all'islām o intenzionalmente o per errore. In entrambi i casi egli paga la *diya* dai suoi averi. Nel caso dell'errore, però, è dovuta anche la *kaffāra* come espiazione, perché Dio l'Altissimo ha detto "*Chi uccide un credente per errore deve pagare il danno, riscattando la liberazione di un altro credente, senza alcun limite, sia nella* dār al-islām *che nella* dār al-ḥarb". Ci tengo a specificare che la *kaffāra* va pagata solo nel caso dell'errore perché non è prevista nel caso di omicidio intenzionale. La ragione per cui la *diya* è dovuta va individuata nel fatto che si costituisce la *'iṣma* a seguito dell'*iḥrāz* nella *dār al-islām* e non è annullata per il fatto che il miscredente beneficiava di un salvacondotto. Viceversa, nel caso dell'intenzionalità non è possibile pretendere il pagamento della *kaffāra*, se non con la forza, perché normalmente le persone che hanno una disputa ricorrono all'*imām* e alle genti dell'islām; ma essendo le parti assenti dalla *dār al-islām* (poiché giunte nella *dār al-ḥarb*) non è possibile stabilire l'obbligatorietà. L'obbligatorietà della *diya* sussiste nel caso in cui un prigioniero uccidesse intenzionalmente un altro prigioniero.

Nel caso di un musulmano che uccide un neoconvertito non è dovuta la *kaffāra*. Se un *ḥarbī* chiede un *amān* (per un anno o per un mese) ma giunge nella *dār al-islām* prima del periodo stabilito, *amān* non è considerato ancora operativo e non produce i suoi effetti.

Voglio sottolineare che il *ḥarbī* non può avere una residenza permanente nella *dār al-islām* a meno che non divenga schiavo o paghi la *ǧizya*. Diversamente è considerato un occhio del nemico. È

invece ammessa una residenza provvisoria in quanto non consentire una residenza provvisoria comporterebbe l'interruzione del traffico delle merci.

È stata stabilita una permanenza per un periodo massimo di un anno. Si tratta di un periodo scaduto il quale la *ǧizya* è resa obbligatoria. Se prima della conclusione dell'anno il *musta'min* vuole tornare nella propria terra dopo la notifica dell'obbligo tributario, le autorità musulmane non attuano nessuna sanzione contro di lui. Tuttavia, se risiede nella *dār al-islām* per più di un anno dopo la notifica dell'obbligo della *ǧizya*, egli è tenuto a pagarla divenendo automaticamente un *ḏimmī*. L'*imām* può anche prevedere un periodo inferiore di un anno, come uno o due mesi. Il principio generale prevede che se il *musta'min* oltrepassa il periodo stabilito dall'*imām*, diviene automaticamente un *ḏimmī* e non è gli è più consentito di tornare nella *dār al-ḥarb*, perché il contratto di *ḏimma* diviene vincolante, in quanto istituto islamico.

Se prima che l'*imām* abbia stabilito un periodo il miscredente ha già trascorso un anno in terra musulmana, diviene automaticamente un *ḏimmī*, come scritto alla fine dell'opera *al-mabsūṭ*. La condizione necessaria per la riscossione è che avvenga alla fine dell'anno trascorso in terra musulmana. Se il *musta'min* acquista un terreno deve pagare anche l'imposta fondiaria del *ḫarāǧ*, requisito essenziale questo per poter essere definiti *ḏimmī*. La donna *ḥarbī* che gode di un *amān* è sottoposta alla *ḏimma* se si sposa con un *ḏimmī* in quanto la donna segue la sorte del marito, non viceversa, perché se fosse stata lei ad accettare la *ḏimma* il *musta'min* può chiedere il divorzio e fare ritorno nella sua *dār*.

Dal momento in cui il *musta'min* fa ritorno nella *dār al-ḥarb* può essere ucciso perché il suo *amān* cessa di validità ed egli è consid-

erato come un qualunque *ḥarbī*. I beni posseduti nella *dār al-islām* a quel punto sono a rischio in quanto, se viene ucciso, decadono i crediti che può ancora vantare e i debiti (amministrati da un *ma'ṣūm*, sia musulmano o *dimmī*) che, per il momento, risultano sospesi. Se i suoi averi, dunque, finiscono nelle mani di altri, questi ne acquisiscono la proprietà a meno che le autorità pubbliche non avanzino pretese in tal senso. Lo stesso principio si applica nel caso di beni in deposito [*wadī'a*] presso un *ma'ṣūm* o di una cauzione [*ḍamān*]; tali beni, infatti, possono divenire *fay'*. Può comunque avvenire che la proprietà dei beni depositati sia acquisita dal *ma'ṣūm*, come sostiene abū Yusuf. Secondo Muḥammad [al-Šaybānī] e al-Zayla'ī, invece, la cauzione serve per saldare eventuali debiti pendenti contratti dal *musta'min* e il rimanente, invece, andrebbe all'Erario.

Se il *musta'min* muore o è ucciso al di fuori di una situazione conflittuale prima che l'*amān* sia scaduto, la proprietà della cauzione e del deposito si trasferisce agli eredi, perché in tal caso l'*amān* non aveva cessato la sua validità, perciò gli eredi possono sostituire il *musta'min* nell'esercizio dei suoi diritti. Se, comunque, l'*amān* è scaduto egli riacquisisce lo status di *ḥarbī*, perciò la moglie e figli, il deposito, la cauzione, ecc. che sono rimasti in territorio musulmano divengono *fay'*. Relativamente alla moglie, ai figli nati del *musta'min* si applica quanto esposto nel capitolo delle *ġanīma*. Al contrario, per i nascituri, il bambino è tenuto a seguire la religione del padre, diviene musulmano se il padre è musulmano o cristiano se il padre è cristiano.

Nella *dār al-islām* costoro divengono *fay'*. Se il neonato viene catturato con la forza e portato in territorio musulmano, egli è considerato musulmano, ma diviene *fay'*, in quanto la conversione

all'islām non pregiudica lo status di schiavo, secondo l'opinione di al-Zayla'ī.

Se un *musta'min* si converte all'islām e decide di stare per sempre nella *dār al-islām*, ma un musulmano lo aggredisce insieme al figlio, l'attacco non va considerato lecito poiché egli è ormai un musulmano libero come pure suo figlio.

In situazioni in cui sorgono controversie relative all'uccisione di un individuo che era *ḥarbī* ma in seguito si è convertito all'islām, ricade sull'*imām* il compito di redimerle nei limiti impostigli dalla *šarī'a*. In linea generale, egli giudica tenendo conto che nel caso di omicidio intenzionale è meglio la *diya* rispetto al taglione [*qawad*], in quanto si tratta di un diritto pubblico e non è nelle prerogative dell'*imām* far cessare il diritto pubblico: egli deve limitarsi esigere ciò che è dovuto.

Alla fine di questa sezione spieghiamo come si passa dalla *dār al-ḥarb* alla *dār al-islām* e viceversa, e come la *dār al-ḥarb* diviene *dār al-islām*.

La *dār al-ḥarb* diviene *dār al-islām* attraverso la conquista da parte dei combattenti musulmani o in caso di capitolazione volontaria. Vi sono situazioni in cui un territorio dei miscredenti accetta di pagare un tributo ai musulmani, ma in tal casi resta comunque *dār al-ḥarb*.

Anche se continuano ad essere applicate le regole della *dār al-islām* (come la riunione dei fedeli o le festività) nel territorio conquistato dai *kāfir*, questo diviene comunque automaticamente *dār al-ḥarb*. Nel caso in cui tra *dār al-islām dār* e *dār al-ḥarb* vi sia un altro paese di *ḥarbī*. La *dār al-islām* diviene *dār al-ḥarb* a tre condizioni:

- vi sono imposti i fondamenti dello *širk*;
- vi è continuità territoriale con la *dār al-ḥarb* del territorio che cessa di essere *dār al-islām*;
- né i musulmani né i *dimmī* godono di sicurtà.

Si afferma nel *siyar al-kabir*, attribuendolo ad abū Ḥanifa, che perché un territorio sia consideato *dār al-ḥarb* è sufficiente che vigano le leggi dello *širk*, a prescindere dalla contiguità territoriale con la *dār al-islām*. Il mare, invece, non è considerato parte di nessuno dei due territori.

ŠARḤ

Si diceva: il commerciante musulmano non può mettere a repentaglio l'incolumità del miscredente. Non ho precisato che il commerciante è entrato nella *dār al-islām* con l'*amān*, anche se appare scontato posto che l'*amān* è l'unico modo per proteggere i propri beni. Inoltre, il commerciante non deve affrontare eventuali invasori del territorio in cui si trova, salvo il caso in cui tema per la propria incolumità. Il combattimento, infatti, è lecito soltanto in caso di timore per l'incolumità propria e degli altri musulmani o per tenere alta la parola di Dio, dato che può comportare la morte. Tuttavia, se non vi è motivo alcuno di temore, allora combattere contro detti invasori fornirebbe una cattiva immagine dell'islām e, quindi, un sostegno alla miscredenza, come detto in *al-baḥr* e in *al-muḥīṭ*.

Si diceva: ...acquisisce la proprietà dei beni ma commette un atto *ḥarām*. È evidente che se il commerciante non porta al sicuro il bene preso con la forza, lo deve restituire al suo proprietario legittimo pentendosi. Il pentimento presuppone la restituzione del bene sottratto illegittimamente, come nel caso di atto di compravendita *fāsid*, come riportano i testi *al-baḥr* e *al-muḥīṭ*.

Si diceva: ...offrire la ricchezza così acquisita in donazione. Se il musulmano decide di non effettuare la donazione, è lecito [*ṣaḥīḥ*] un eventuale atto di compravedita del bene, ad ogni modo non è un atto lodevole né per colui che si appropria del bene con la forza, né per l'acquirente, come detto in *al-ǧawhara*.

Si diceva: ...se manca per primo al trattato. Succede in quei casi in cui gli *ahl al-ḥarb* aggrediscono i *musta'min* dei musulmani nei

luoghi in cui risiedono o se arrecano affesa ai discendenti dei musulmani e poi passano nei pressi di detti *musta'min*. In casi simili è dovere di costoro rompere l'accordo e combattere i *ḥarbī* se è nelle loro possibilità. Se sono catturati essi non devono essere considerati proprietà dei *ḥarbī*, in quanto il possesso è acquisito con un atto di aggressione. Inoltre, i *musta'min* musulmani non possono combattere al fianco degli *ahl al-ḥarb* al fine di conquistare dei bottini, salvo nel caso si attui l'*iḥrāz*, come detto in *al-baḥr*.

Si diceva: ...il caso in cui il musulmano ritrova la sua donna catturata in precedenza o anche la *umm walad*. Si tratta di un'eccezione dovuta al fatto che il vincolo tra i due non risulta sciolto, perciò è lecito, *ṣaḥīḥ*, che egli (commerciante o prigioniero) possa avere rapporti con lei sia che sia stata presa prigioniera prima o dopo suo marito. Nelle *fatwā* dell'autore del testo *al-hidāya* riscontriamo un'interpretazione che contraddice quanto detto riguardo alla sorte della prigioniera, ma riprenderemo la questione nel capitolo dedicato al *nikāḥ*, a Dio l'Eccelso piacendo.

Si diceva: ...il *qāḍī* non sentenzia alcunché per entrambi. Vi è un riferimento al fatto che egli esprime un responso nei confronti del musulmano affinché egli restituisca ciò che deve e a tal proposito vi è un passaggio in *al-tabiyyīn* e in *al-baḥr*.

Si diceva: ...diversamente è considerato un occhio del nemico. Per "occhio" si intende la spia al servizio dei *ḥarbī* proprio tra le fila dei musulmani.

Si diceva: ...come alla fine dell'opera *al-mabsūṭ*. Al-'itābī sostiene un diverso punto di vista. Per costui se rimane diversi anni in territorio musulmano prima che l'*imām* decida di imporgli la *ḏimma*, il *musta'minī* non può essere considerato *ḏimmī*. Secondo al-Kamāl questa è l'opinione, migliore, come detto in *al-baḥr*.

Si diceva: ...*deve pagare anche l'imposta fondiaria del ḫarāǧ*. Ciò che si intende qui con "deve pagare il *ḫarāǧ*" è subordinato allo svolgimento di attività agricola in una situazione in cui vi sono comunque dei terreni coltivabili, come appare in *al-tabiyyīn*. Se il raccolto dovesse andare male, il *musta'min* non sarebbe considerato *ḏimmī* in quanto non sussiste l'obbligo del *ḫarāǧ*, come detto in *al-baḥr* ripreso da *al-sarāǧ*.

Si diceva: ...requisito essenziale questo per essere definiti *ḏimmī*. In questo passaggio si fa riferimento al fatto che il *ḥarbī* protetto non diviene *ḏimmī* semplicemente acquistando un terreno soggetto al *ḫarāǧ*. È necessario, infatti, che egli inizi la coltivazione e dimostri chiaramente di volersi ivi stanziare. L'acquisto, in realtà, può essere motivato da questioni commerciali e non significa affatto che l'acquirente voglia stanziarvisi coltivandolo. L'acquisto di questo tipo è *ṣaḥīḥ* e non implica che l'acquirente debba sottoporsi al regime della *ḏimma*, come detto in *al-tabiyyīn*.

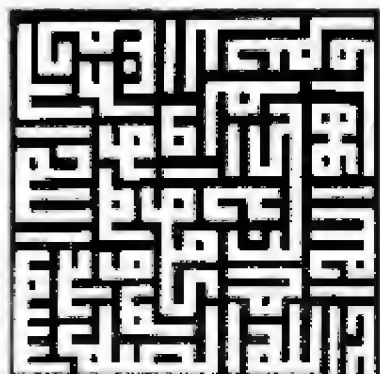
Si diceva: ...se si sposa con un *ḏimmī*. Si riferisce al fatto che se la donna sposa un uomo che successivamente diviene *ḏimmī* o si converte all'islām dopo aver ottenuto l'*amān* lei ne segue la sorte, come detto in *al-baḥr*.

Si diceva: ...costoro divengono *fay'*. Comprende anche coloro che i *ḥarbī* avevano catturato con la forza nel corso di incursione in territorio musulmano, anche a danno dei *ḏimmī*, come detto in *al-baḥr* ripreso da *al-fatḥ*.

Si diceva: ...se un *musta'min* si converte all'islām, ecc. Si ribadisce quanto già detto a proposito del musulmano che uccide un *ḥarbī* convertitosi.

Si diceva: ...è meglio la *diya*. Precisiamo che è necessario il consenso dell'uccisore se l'*imām* richiede il pagamento della *diya*, con

la conseguenza che la pena è commutata in un *qiṣāṣ* da pagare, come si desume dalle righe del testo *al-walī* e leggendo le pagine seguenti del presente trattato.

Si diceva: ...il mare, invece, non è considerato parte di nessuno dei due territori. Nei testi *al-kāfī*, *al-hidāya* e *al-baḥr* si cita l'episodio di un uomo che chiese se il mare salato fosse da considerare parte della *dār al-ḥarb* o della *dār al-islām*. Gli fu risposto che non fa parte del territorio di nessuno dei due contendenti in quanto non è possibile determinarne i limiti esatti.

V. SEZIONE DELLE IMPOSTE FONDIARIE

Con il termine *waẓīfa* si designa ciò che va reputato indispensabile nella vita quotidiana dell'uomo, come l'alimentazione e tutto il necessario per il sostentamento, ma nel presente testo sta ad indicare più restrittivamente ciò che riguarda la Decima, *'ušr*, e l'altra imposta fondiaria, il *ḫarāǧ*, e quindi, in senso metaforico, nel testo indica i beni fondiari. Relativamente alla terre di Decima, si tratta di terre abitate dagli arabi, situate, in luogo, tra al-'uḏayb [sobborgo del distretto di Kufa] e le estremità del Yemen e, in largo, dal Birāyn e dal Ramal 'āliǧ ai confini della Siria, compresa la parte in cui gli abitanti si sono convertiti all'islām volontariamente. Il musulmano non è tenuto all'obbligo del *ḫarāǧ* perché egli non va sottoposto a trattamento umiliante. Il pagamento di tale tassa presuppone, infatti, anche il pagamento della capitazione, *ǧizya*. Al contrario, nel caso della Decima, *'ušr*, si sottintende o l'adesione all'islām, oppure che il territorio sia conquistato a viva forza e suddiviso tra i conquistatori [*guzā*]. Se è suddiviso tra i conquistatori e l'*imām* ha imposto il regime del *ḫarāǧ*, il territorio va irrigato con acqua di *ḫarāǧ*, come detto nel *ǧāmi' al-ṣaġīr* di al-'attabi.

Sulla base dell'*iǧmā'* dei Compagni, la città di Baṣra è considerata terra di Decima, mentre seguendo il criterio del *qiyās*, sarebbe dovuta essere considerata terra di *ḫarāǧ* perché conquistata con la forza [*'anwat*ⁿ]. Inoltre, in quanto parte dei territori dello 'Irāq, Baṣra è stata lasciata ai suoi abitanti originari. Va detto che è necessario imporre un'esazione anche al musulmano che occupa un appezzamento di terra munito di orto e abitazione. Tra i diversi tipi di esazione la Decima rispecchia meglio lo status del musulmano

poiché si ricollega al concetto di *'ibāda* ed è meno gravosa del *ḫarāǧ*. Mentre le terre dello 'Irāq meridionale [*sawād al-'irāq*], cioè lo 'Irāq arabo, che è la zona posta, in larghezza, tra al-'uḏa'ib fino alla zona di Hulwān [località ad est di Baġdād] e, in lunghezza, da Ṯa'labiya (denominata anche al-'alṯ) fino ad 'abāda, sono considerate terre di *ḫarāǧ*, in quanto zone conquistate con la forza e i cui abitanti sono stati confermati nel possesso delle loro terre in seguito ad un accordo concluso dall'*imām*. La ragione di tale condotta è spiegabile con il bisogno di introdurre un regime fiscale fondiario presso i miscredenti, regime che comporta, pertanto, l'applicazione del *ḫarāǧ*, l'imposta più appropriata. Se i territori conquistati vengono confiscati dall'*imām* agli abitanti originari e popolati da altre genti miscredenti, sono comunque sottoposti al *ḫarāǧ*. Al contrario, se vengono abitati da musulmani, questi pagano la Decima, non il *ḫarāǧ*.

Un altro caso riguarda quei territori conquistati con la forza che originariamente erano incolti ma poi sono stati resi fertili da un *ḏimmī* a seguito di una concessione da parte dell'*imām*: anche questo territorio va considerato, pertanto, terra di *ḫarāǧ* perché abitato dai miscredenti. Nel caso in cui un territorio sia assegnato ad un musulmano come quota della *ġanīma*, in quanto precedentemente abitato da un *ḏimmī* che ha combattuto contro i musulmani tra le fila degli *ahl al-ḥarb*, esso rientrerebbe in una determinata categoria fiscale in base al principio della contiguità territoriale. Perciò, se il territorio è vicino a terre di *ḫarāǧ*, è anch'esso considerato terra di *ḫarāǧ*; se contiguo a terre di Decima, è considerato sottoposto a Decima. Tuttavia, va comunque riscossa la Decima qualora l'acqua irrigua derivi da territorio di Decima, a prescindere dal fatto che si tratti di terra di *ḫarāǧ* o di terra di Decima. Fa eccezione a tale prin-

cipio il caso delle terre di un miscredente [*kāfir*] irrigate con acque di Decima, in quanto ad egli è comunque richiesto il *ḫarāǧ*. Appare evidente che se il terreno è irrigato con acqua di *ḫarāǧ* va riscossa l'imposta del *ḫarāǧ*. In base a quanto riportato nel testo *al-ǧāmi' al-ṣaġīr* sia il *ḫarāǧ* che la Decima dipendono dai territori coltivati. Ho presentato adesso i casi di territorio irrigato con acqua di Decima o con acqua di *ḫarāǧ*.

Secondo al-Zayla'ī, l'imposta della Decima è riconducibile in via esclusiva al musulmano, poiché nel caso di un miscredente si prende in considerazione il *ḫarāǧ*, indipendentemente dall'acqua di cui fa uso. In effetti, la Decima non è tassa che può essere imposta ad un miscredente. Per quanto riguarda l'acquisizione di un terreno di Decima, l'imposta dovuta può essere tanto il *ḫarāǧ* quanto la Decima. L'acqua piovana e l'acqua di pozzo in terra di Decima sono considerate acqua di Decima, mentre l'acqua fluviale, di canali costruiti da non musulmani e di pozzi o fontane che si trovano in terra di *ḫarāǧ* sono considerate acqua di *ḫarāǧ*, come detto nel testo *al-muḥīṭ*. Se succede che il musulmano o il *ḏimmī* irrighino a volte con acqua di Decima e a volte con acqua di *ḫarāǧ*, il musulmano deve pagare la Decima e il miscredente il *ḫarāǧ*, come si afferma nel testo *mi'rāǧ al-dirāyya*. Perciò secondo abū Yūsuf sono considerati *ḫarāǧī* i seguenti fiumi: il Sayḥūn, il fiume di Ǧayūnd, il fiume di Tirmiḏ, Ḍuǧla [cioè, il fiume di Baġdād] e l'Eufrate [cioè, il fiume di Kufa], mentre Muḥammad [al-Šaybānī] li considera fiumi di Decima.

La dottrina distingue tra due tipi di *ḫarāǧ*:

1) il *ḫarāǧ muqāsama*, se il dovuto è determinato proporzionalmente in base al raccolto, come, per esempio, un quinto o percentuali simili;

2) il *ḫarāǧ al-waẓīfa*, se il dovuto è riconducibile alla *ḏimma* e l'ammontare dipende dal potenziale raccolto ottenibile da quel dato terreno, così come stabilito da ʿUmar – su di lui la gratificazione di Iddio l'altissimo – per ogni *ǧarīb*, corripondente a sessanta cubiti quadrati reali [*ḏirāʿ* = braccia]; ogni cubito reale corrisponde a sua volta a sette *qabḍa*, maggiorato rispetto ad un cubito ordinario di una *qāʾima*. Il conto corrisponde, quindi, a ventiquattro *iṣbaʿ*; ogni *iṣbaʿ* corrisponde a sei chicchi di grano [*šuyrāt*] assieme. Tale definizione è valida per il *ǧarīb* in uso nello ʿIrāq meridionale, mentre nelle altre regioni si tiene conto della definizione di *ǧarīb* in uso localmente. Per ogni *ǧarīb* irrigabile è dovuto un *ṣāʿ* di orzo [*burr*] o di grano e un *dirham*.

Per ogni *ǧarīb* di prodotti ortofrutticoli si paga una tassa di cinque *dirham*; per ogni *ǧarīb* di vitigno [*karm*] e di palmeto si considera il doppio di tale ammontare. Invece, per quanto riguarda altri tipi di coltura, per esempio, lo zafferano, li si considera parte di un orto, cioè di una terra circondata da un muro, in cui sparsi vi sono palme da dattero o filari d'uva.

In tal caso l'esazione dipende dalla potenziale coltivabilità: se è possibile coltivare la terra sotto gli alberi va riscossa. Al contrario, se non si può pensare di coltivarla, non è prevista alcuna imposta, come nel caso già riferito del vigneto.

Alcuni dicono che la metà del raccolto è l'ammontare massimo della produttività che l'autorità può esigere. In altri termini, anche se si suppone che il coltivatore debba pagare una quota superiore, non la paga se non è in grado di soddisfare quel dato livello di produttività, come stabilito in base al Consenso. È, infatti, riportato così da abū Yusuf, il quale deriva tale opinione direttamente da abū Ḥanīfa, mentre, secondo l'opinione di Muḥammad [al-Šaybānī] può

anche aumentare. Quindi, si tiene conto della condizione sfavorevole, secondo abū Yūsuf.

L'entità del raccolto nel caso di *ḫarāǧ al-waẓīfa* è stato stabilita in base allo *šar'* e in questo si segue l'esempio dei Compagni – la gratificazione di Iddio su di loro – che resero obbligatorie le misure al fine di impedire aumenti ingiustificati, e questo è *ǧā'iz* in base allo *iǧmā'*, Consenso. Non è più dovuto il pagamento del *ḫarāǧ* se viene a mancare l'acqua per irrigare le coltivazioni oppure se le coltivazioni avessero subito danni dovuti a epidemia, in quanto la *ratio* di questo tipo di *ḫarāǧ* è ricollegata alla possibilità di trarre profitto dalle coltivazioni. Quindi, se le coltivazioni fossero distrutte cessa la ragione d'essere della tassa. Altri sostengono, invece, che il *ḫarāǧ* non è dovuto se in quel dato anno non si ottiene una quantità tale da rendere possibile la coltivazione del terreno l'anno seguente. Ma se dovesse esserci del surplus, ovviamente, il *ḫarāǧ* va pagato e resta obbligatorio. Se, invece, il coltivatore ha trascurato la terra, pur essendo questa coltivabile, e ha perso il raccolto, non si estingue l'obbligo di corrispondere il *ḫarāǧ*, anche se dovesse convertirsi all'islām, perché è previsto così per i terrenti fertili. Se un musulmano dovesse acquistare della terra dalle genti a cui spetta pagare il *ḫarāǧ* [*ahl al-ḫarāǧ*], è nostro parere che egli debba continuare a pagarlo, come quando i Compagni acquistarono delle terre di *ḫarāǧ* e continuarono a pagarlo. In definitiva, anche in questo caso si deve continuare a pagare il *ḫarāǧ*.

Per lo stesso terreno non è possibile riscuotere contemporaneamente la Decima e il *ḫarāǧ* – secondo quanto fu detto da lui, Dio lo benedica e vegli su di lui. In altri termini non è possibile cumulare il *ḫarāǧ* alla Decima nel contempo nella terra di un musulmano ed è sufficiente constatare il Consenso a tal proposito. Il ripetersi della

condizione fiscale si riferisce ad un fatto occasionale di un anno, perché già ʿumar non ha imposto la stessa quota fiscale nel tempo, ma ha fatto riferimento al *ḫarāǧ al-muwaẓẓaf*, piuttosto che a quello *muqāsama*, caratterizzato invece dalla continuità (forfaittarietà). La Decima è obbligatoria nei territori *waqf* e in quelli degli impuberi, dei pazzi, di coloro che svolgono una funzione religiosa, dei *mukātab* e degli indebitati, se è dovuta la Decima, viceversa, è dovuto il *ḫarāǧ* se il territorio è terra di *ḫarāǧ*. La ragione della Decima è l'effettiva produzione ottenuta dalla terra, mentre il *ḫarāǧ* è giustificato in base alla produttività potenziale della terra.

ŠARḤ

Si diceva: ... al-'uḏayb: si tratta di uno dei paesi dell'area di Kūfa, come riferito nel testo *al-ğawhara*. Si diceva: ... Hağar, nome vocalizzato con *fatḥ* sulle lettere *hā'* e *ğīm*; si trova nel Yemen, come riportato nel testo *al-ğawhara*. Si diceva: ... e, in largo, dal Birāyn e dal Ramal 'āliğ fino ai confini della Siria. Secondo al-Zayla'ī, invece, in largo i confini cominciano da Ğidda andando verso la costa fino alla Siria. L'insieme delle terre arabe sono lo Ḥiğāz, il Tihāma, il Yemen, La Mecca, al-Ṭā'if, al-Barriyya, cioè le terre desertiche, come riferito nel testo *al-kāfī*. Si diceva: ... se vengono spartiti tra i musulmani applicando il *ḫarāğ*, ciò è lecito. Mentre, in contrapposizione, al-Kamāl sostiene che se i territori vengono suddivisi tra musulmani non può che essere imposta la Decima, anche se si dovesse irrigare la terra con acqua fluviale. Si diceva: ... al musulmano che occupa un appezzamento di terra munito di orto e abitazione. Questo aspetto è stato trattato nel capitolo dedicato alla Decima. A prescindere dal fatto che tali terre siano di Decima o di *ḫarāğ*, se sono irrigate con acqua di Decima, allora il musulmano deve pagare la Decima, ecc. Si diceva: ... al-'uḏayb. Nome vocalizzato in *ḍamm* nella lettera *'ayn* e in *fatḥ* nella lettera *ḏāl*. Invece, Hulwān è vocalizzato con un *ḍamm* sulla lettera *hā'*, e 'ulṯ con un *fatḥ* sulla lettera *'ayn*, un *sukūn* sul *lām*. Si tratta di un villaggio che si trova ad Oriente di Ḍuğla e 'abādān, una piccola fortezza ubicata su una spiaggia.

Si diceva: ... zone conquistate con la forza [*'anwat*[an]] i cui abitanti sono stati confermati nel possesso delle loro terre. Questo passaggio, in principio, faceva specifico riferimento alla Mecca e ai

suoi dintorni, poiché il Profeta – Dio lo benedica e gli conceda eterna salute – l'aveva conquistata con la forza lasciandola nelle mani dei suoi abitanti senza imporre il *ḫarāǧ*. In seguito, però, 'umar ha applicato il *ḫarāǧ* sull'Egitto all'epoca della conquista attuata da 'amr e bin al-'āṣ, conformemente a quanto si riporta nel testo *al-hidāya*. Come ha detto al-Kamāl, ciò che viene preteso fiscalmente sui territori dell'Egitto è il costo dell'affitto, non un *ḫarāǧ*. Infatti le terre egiziane non sono considerate proprietà di coloro che le coltivano. Noi Ḥanafiti abbiamo detto, e qui lo confermiamo, che le terre egiziane vanno considerate come terra di *ḫarāǧ*. Infatti, Dio ha permesso che, a seguito della progressiva morte degli occupanti originari, i quali non hanno lasciato questioni successorie, tali terre siano divenute proprietà dell'Erario [*bayt al-māl*]. Il commentatore del testo *al-baḥr* ha scritto un trattato [*risāla*] sulle terre egiziane utile a tal rispetto. Si diceva: ... i territori conquistati vengono confiscati dall'*imām* agli abitanti originari. In particolare, è ammesso il caso in cui i miscredenti sono cacciati dai loro territori per ordine dell'*imām*, sia che siano già stati sottoposti alla *ǧizya* o meno; è comunque richiesta una giustificazione precisa, come affermato nel testo *al-kāfī*. In altri termini, cacciare dai loro territori gli *ahl al-ḏimma* è lecito, *ṣaḥīḥ*, ma soltanto in seguito ad una motivazione seria, come per esempio il fatto che in quel dato momento i musulmani siano deboli (o comunque in uno stato di insicurezza) e quindi esiste il timore fondato di essere attaccati dagli *ahl al-ḥarb*. Si pensi anche al caso in cui i musulmani temano in maniera seria che i *ḏimmī* possano comunicare al nemico informazioni riservate sui punti deboli del territorio musulmano. In ogni modo, se vengono cacciati, è lecito che gli occupanti originari ottengano nuove terre di valore pari a quello dei territori confiscati, dove verranno sottoposti

al *ḫarāǧ*. Si diceva: ... al contrario, se gli occupanti fossero musulmani, questi dovrebbero pagare la Decima. Va in senso contrario a questa opinione un passaggio del testo *al-kāfī*, secondo cui se questi territori venissero poi popolati da musulmani, anch'essi dovrebbero pagare il *ḫarāǧ*, anche se aderire all'islām dovrebbe sollevare dall'obbligo del *ḫarāǧ*.

Si diceva: ... territorio assegnato ad un musulmano rientrante in una determinata categoria fiscale in base al principio della contiguità territoriale. Questo punto è conforme a quanto sostiene abū Yūsuf, ma è contrario all'opinione di Muḥammad [al-Šaybānī], il quale , per stimare se il territorio è da considerare terra di *ḫarāǧ* o di Decima, tiene conto dell'acqua necessaria per le irrigazioni. Quindi se viene irrigata con acqua di *ḫarāǧ*, la terra sarà sottoposta al *ḫarāǧ*. Si diceva: ..., tuttavia, va comunque riscossa la Decima [...]. Fa eccezione a tale principio il caso delle terre di un miscredente [*kāfir*] irrigate con acque di Decima. A proposito della regola esposta sopra vi è disaccordo: se chi si occupa della terra è un musulmano si tiene conto della contiguità territoriale perché si considera il possesso successivo alla conquista e, per ciò stesso, l'acqua utilizzata per irrigare. Personalmente so che la prima interpretazione esposta nel testo è riconducibile a abū Yūsuf, mentre la seconda, relativa all'eccezione, è attribuita a Muḥammad [al-Šaybānī].

Si diceva: ... l'imposta dovuta può essere tanto il *ḫarāǧ* quanto la Decima. Secondo la dottrina di al-Zayla'ī, dunque, vale il principio secondo il quale si applica al *ḫarāǧ* la disciplina valida per la Decima, cioè una percentuale sui beni prodotti effettivamente, non in base alla produzione potenziale.

Si diceva: ..., la dottrina distingue tra due tipi di *ḫarāǧ*: uno è il *ḫarāǧ muqāsama*. In questo caso, cioè, vale il principio applicato

per la Decima: se non si ottiene un raccolto da un terreno potenzialmente produttivo, non si esige alcuna imposta.

Si diceva: ... come, per esempio, un quinto o percentuali simili. In altri termini, la quota corrisposta non deve superare la metà e non deve essere inferiore al quinto, in ogni caso va riscosso un quantitativo maggiore rispetto a quello dovuto da un musulmano, come riferito nel testo *al-ğawhara*.

Si diceva: ... un *ṣā'* di orzo [*burr*] o di grano. Si ha la possibilità di scegliere se pagare in *ṣā'* di malto o di frumento, come detto nel testo *al-ḥāya ma'aziyya* e nelle *fatwā* di Qāḍiḫān, ma la cosa migliore è fare riferimento al prodotto di quella determinata terra, come scritto in *al-kāfī*.

Si diceva: ... e un *dirham*. Vale a dire che si paga in danaro, come scritto nel testo *al-tabiyyīn*. Nel testo *al-ğawhara*, invece, si dice che il peso è di sette corrispondenti a quattordici carati.

Si diceva: ... ogni *ğarīb* di terra di prodotti ortofrutticoli. Nei testi *al-fatḥ* e *al-ğami'* si definisce ortofrutta l'insieme dei prodotti tipo il dattero maturo, il cetriolo, il *cuchumis chate*, l'anguria, la melanzana, i legumi in genere, mentre sono esclusi prodotti come i porri [*kurrāṯ*]. Si diceva: ... non è prevista alcuna imposta. Per ogni cesta va pagato l'ammontare di un *dirham* di un certo peso e questa quota non è soggetta ad aumento.

Si diceva: ... da abū Yūsuf il quale deriva tale opinione direttamente da abū Ḥanīfa. L'opinione in discorso è considerata *ṣaḥīḥ* in base al testo *al-kāfī*. Si diceva: ... mentre, secondo l'opinione di Muḥammad [al-Šaybānī] può anche aumentare. Secondo quanto detto in *al-kāfī*, non è possibile un aumento per i territori considerati rientranti nella categoria fiscale del *ḫarāğ al-waẓīfa* sulla base dell'esperienza di 'umar e di altri *imām* di pari prestigio. Però, nel-

l'opinione di Muḥammad [al-Šaybānī], è possibile stabilire l'aumento dell'imposta se l'*imām* dichiara un dato terreno rientrante nella categoria del *ḫarāǧ al-waẓīfa* su un territorio che non lo è, mutando l'orientamento di ʿumar.

Si diceva: ... non è più dovuto il pagamento del *ḫarāǧ* se viene a mancare l'acqua per irrigare le coltivazioni o in caso di epidemia. È statuito così in caso di terra presa in affitto. Si diceva: ... non è dovuto il *ḫarāǧ* nel caso in cui la coltivazione subisca qualche danno la cui origine è indipendente dalla volontà dell'agricoltore. Come nel caso di innondazione o di incendio, o ancora per una grande gelata: secondo Muḥammad [al-Šaybānī], se parte di tale raccolto dovesse salvarsi, la quantità salvata è sottoposta al regime del *ḫarāǧ* o, in ogni caso, deve essere equivalente a due *dirham* e a due *qafīz*. Ma se dovesse restare un quantitativo che è inferiore all'ammontare previsto, è richiesto il pagamento della metà del *ḫarāǧ*. Mentre coloro che ci hanno preceduto ed il buon senso, *al-ṣawāb*, ci fanno sostenere che sia meglio verificare prima il prezzo pagato per la terra e poi il suo prodotto reale: prima, perciò, il coltivatore deve ripagarsi quello che è stato prodotto; se dovesse avanzare qualcosa, dovrebbe pagare un ammontare proporzionale al raccolto. Se, invece, il danno subito con continuità non fosse dovuto a cause eccezionali, ma a problemi cronici, si pensi alla presenza di scimmie, di bestie o di serpenti che si mangiano i frutti prodotti, allora non si è esenti dal *ḫarāǧ*. È stato detto a tal proposito che può essere anche così, ma la prima soluzione è la più lecita. Secondo lo *šayḫ al-islām*, se il raccolto si distrugge prima della mietitura, l'obbligo del *ḫarāǧ* decade. Se, invece, le coltivazioni di un'appezzamento di terra presa in affitto [*mustaʾǧara*] subiscono un danno dovuto a cause eccezionali [*samawiyya*], ciò che è dovuto prima del

danno [*iṣṭilām*] non decade. Per quanto riguarda le terre prese in locazione, l'affitto va pagato esclusivamente per il periodo precedente la calamità, mentre la parte dell'affitto relativa al periodo successivo non va pagata, come sostenuto nel testo *al-baḥr*.

Si diceva: ... se il coltivatore ha trascurato la terra, pur essendo questa coltivabile, e ha perso il raccolto, non si estingue l'obbligo di corrispondere il *ḫarāǧ*. Si dice nel testo *al-ǧawhara* che tale principio vale nel caso in cui il *ḫarāǧ* sia del tipo *muwwaẓẓaf*, mentre se fosse *muqāsama* egli non dovrebbe pagare alcunché, in quanto stabilito proporzionalmente sul raccolto ottenuto, come detto in *al-fawā'id*. Da ciò che è stato detto prima sul caso egiziano, attualmente l'Egitto non è soggetto a regime di *ḫarāǧ*, i suoi terreni sono concessi in affitto [*bi l-aǧra*] e non è dovuto niente per i campi incolti e non locati.

Si diceva: ... anche se dovesse convertirsi all'islām. È affermato qui e in altri testi come, per esempio, *al-hidāya*, e lo approfondisco io stesso nella Sezione della Decima del presente manuale. Si diceva: ... non può cumulare la Decima e il *ḫarāǧ*. Per lo stesso motivo per cui non è possibile cumulare la *zakā* alla Decima o al *ḫarāǧ*. E non è neppure cumulabile la pena *ḥadd* allo *'uqr* o alla fustigazione [*ǧald*], o quest'ultima all'esilio [*nafī*] o alla lapidazione [*raǧm*]. Ancora, non si può addizionare la *zakā* del commercio alla donazione [*ṣadaqa*] del digiuno [*fiṭr*], né il taglio [*qaṭ'*] al *ḍamān* o il *tāmīm* con l'abluzione rituale [*wuḍū'*], e neppure le mestruazioni con la gravidanza o quest'ultima con il parto. Tutto questo è riportato nel testo *al-baḥr*.

Si diceva: ... mentre è dovuta la Decima per i territori *waqf*. Tale principio non va applicato in tutti i casi, perché se i territori comprati con i soldi pubblici fossero impegnati con il *waqf* non si

dovrebbe pagare né la Decima, né il *ḫarāğ*, come sostenuto dal commentatore del testo *al-baḥr* e come ho sottolineato io in un altro trattato [*risāla*].

LIBRO DEL *ĞIHĀD*

PARTE II

VI. SULLA *ĞIZYA*

Vi sono due tipi di tributo, *ğizya*: una è concordata in seguito a capitolazione [*bi l-ṣulḥ*]; l'altra è stabilita dall'*imām*, se il nemico è sconfitto dai musulmani dopo una battaglia. La *ğizya* concordata [*bi l-ṣulḥ*] non può essere oggetto di trattative successive, ma può essere ridiscussa da colui che applica la Legge [*al-šāri'*], tenuti presenti i principii basilari stabiliti nella capitolazione in quanto vincolanti. Non si può stabilire, perciò, una diminuizione o un aumento di quanto stabilito nella capitolazione.

Dopo che il nemico è stato sottomesso si vede garantiti i propri averi dall'*imām*. In altri termini, ciò che era nelle mani degli sconfitti rimane in loro possesso in seguito all'accordo preso. La *ğizya* è imposta ai detentori di una sacra scrittura [*kitābī*], ai Mağūs e agli

idolatri [*waṯanī*], stranieri e non arabi, di cui è nota una ricchezza pari a diecimila *dirham* e più.

La *ǧizya* è, perciò, stabilita su base annuale, in relazione all'effettivo stato patrimoniale, variante tra i duecento e i diecimila *dirham*. I ricchi, così, pagano quarantotto *dirham*, suddivisi su base mensile: quattro *dirham* del peso di sette. Coloro che invece possiedono un quantitativo intermedio tra i duecento e i diecimila *dirham* pagano la metà di quarantotto *dirham*, quindi ventiquattro, cioè due *dirham* mensili. Nel caso del povero, *faqīr*, cioè colui che non arriva al reddito annuo di duecento *dirham*, ma ha una fonte di sostentamento, e quindi appartiene alla categoria di persone che ottengono un guadagno [*ahl al-kasb*, artigiani], paga soltanto un quarto della quota del ricco, cioè dodici *dirham*, quindi mensilmente un *dirham*.

Non rientra in alcuna delle suddette categorie l'idolatra [*waṯanī*] arabo, la cui moglie e il cui figlio divengono *fay'*. Lo stesso principio si applica all'apostata, *murtadd*. Infatti, sia per il primo, l'idolatra arabo, che per il secondo, il *murtadd*, vale esclusivamente il principio "o l'islām o la spada" perché entrambi sono considerati miscredenti. Relativamente all'idolatra arabo, egli è condannato perché il Profeta – Dio lo protegga – era arabo di nascita, il Corano è sceso nella lingua degli Arabi, quindi gli Arabi hanno visto e vissuto il miracolo direttamente. Per il *murtadd*, invece, il problema è che ha rinnegato il proprio Dio dopo essere stato condotto all'islām e aver conosciuto le bellezze di Dio.

Non pagano la *ǧizya* gli asceti [*rāhib lā muḫāliṭ*]. Muḥammad [al-Šaybānī] afferma, però, che secondo abū Ḥanīfa, come pure per abū Yūsuf, l'asceta va sottoposto alla *ǧizya* se atto al lavoro. Non sono sottoposti alla *ǧizya* il ragazzo, la donna, lo schiavo, il cieco,

l'infermo, e neppure il povero, *faqīr*, che non guadagna abbastanza. L'obbligo di pagare la *ǧizya* cessa con la morte o con la conversione all'islām, perché la norma divina, *šar'*, considera tale obbligo come una punizione terrena: essa serve a scopo punitivo per allontanare il male dal mondo. La *ǧizya* va riscossa alla fine del primo anno. Se passa il primo anno senza che sia riscossa essa si confonde alla quota dell'anno successivo, conformemente all'opinione di al-Šāfi'ī.

Non è permesso costruire una sinangoga o una chiesa o un Tempio del fuoco. Con il termine "sinagoga" [*kanīsa*] si indica il luogo di preghiera degli ebrei, mentre con "chiesa" [*bay'a*] si indica il luogo di preghiera dei cristiani. Anche un luogo di ritiro spirituale è considerato come una chiesa. Il divieto riguarda gli edifici costruiti specificamente a fini rituali, non gli spazi di preghiera ottenuti all'interno di un'abitazione privata, e resta valido all'interno della *dār al-islām*. In ogni modo, è garantito il diritto a ricostruire ciò che è stato distrutto, potendosi costruire edifici dedicati al culto laddove ne era già stato costruito uno precedentemente. Non è però possibile spostare la sede originaria e andare a costruire in un altro luogo, perché questo significherebbe erigere un nuovo edificio. Non è ammesso che un *dimmī* compri una casa in territori conquistati dagli Arabi. Se comunque l'avesse acquistata, è costretto a rivenderla ai musulmani. Tuttavia, vi è discordanza in relazione a quest'ultimo punto, poiché è stato detto anche che è possibile effettuare l'acquisto e non è obbligatorio costringere il *dimmī* a vendere a meno che egli non aumenti il prezzo.

Secondo Qāḍīḫān il *dimmī* deve distinguersi per il vestiario e per il mezzo di trasporto, per il carico nell'animale, per il suo armamentario, ecc. Per tale ragione non può apparire in groppa ad un

cavallo o con armi addosso e, in ogni caso, deve mostrare il *kustīǧ*. Si tratta di un cordoncino spesso quanto un dito, fatto di lana o di pelo, legato alla pancia del *ḏimmī*, diverso da una cintura [*zunnār*] in quanto questa è fatta di seta. Il *ḏimmī* deve montare una sella di tipo *kākāf*. Anche la donna del *ḏimmī* deve distinguersi, stando nelle strade e nei *ḥammām* stabiliti. La casa del *ḏimmī* va segnata, a meno che non violi i termini del contratto [*ʿahd*] al punto da meritare l'uccisione. Se il *ḏimmī* dovesse attaccare i musulmani a seguito di una dichiarazione di guerra o raggiungere la *dār al-ḥarb* dopo che le genti della guerra hanno dichiarato guerra ai musulmani, l'accordo di *ḏimma* [*ʿaqd al-ḏimma*] si considera risolto, in quanto il fine primo della *ḏimma* è quello di evitare gli inconvenienti che derivano dallo stato di guerra con gli infedeli. In tal caso, il *ḏimmī* è considerato come un *murtadd* con l'eccezione che quest'ultimo è messo a morte, mentre il *ḏimmī* avrà salva la vita e verrà semplicemente ridotto in schiavitù. Al contrario, il contratto con il *ḏimmī* non è considerato risolto nei seguenti casi:

- se non paga la *ǧizya*;
- se fornica con una musulmana;
- se uccide un musulmano;
- se insulta il Profeta, Dio lo benedica e gli conceda eterna salute.

A proposito dell'ultimo punto, al-Šāfiʿī dice che insultare il Profeta – Dio lo benedica e gli conceda eterna salute – costituisce una delle cause di rescissione del contratto, poiché il contratto di *ḏimma* è motivato dal fatto che, pur non aderendo alla vera fede, il *ḏimmī* è persuaso del vantaggio di avere la protezione [*amān*] dell'autorità musulmana. Il fatto di bestemmiare, pertanto, costituisce una contraddizione di tale persuasione. Per i musulmani la *ǧizya* da parte di miscredenti è il risultato di un combattimento, e la sua

accettazione richiede l'impegno ad adempierla. Per i Ḥanafiti l'impegno preso va comunque rispettato e il combattimento deve cessare, come appare nei testi *al-hidāya* e *al-kāfī*.

Io dico che in tali testi vi sono diverse situazioni circa la mancata risoluzione del contratto se vi è il rifiuto di pagare la *ǧizya*, per esempio, il fatto che il *ḏimmī* possa dire "non pago la *ǧizya* per tale motivo...", oppure, per essendosi impegnato a pagare puntualmente la cifra alla data stabilita, non può adempiere per una giustificazione seria e non si nasconde alle autorità a cui presenta la giustificazione. Al contrario, l'insulto al Profeta costituisce un atto di miscredenza e la miscredenza non impedisce l'adempimento del contratto di *ḏimma*. Come nel caso riportato da al-Buḫārī e da Aḥmad di un ebreo che si rivolse all'Inviato di Dio – Dio lo preservi e lo benedica – dicendo a mo' di scherno "al-sām 'alayk".

I Compagni gli domandarono se dovessero ammazzarlo, ed egli rispose di no. Infatti, se il nome del Profeta è insultato da un miscredente si tiene conto della sua miscredenza. Ma se l'autore della bestemmia rivolta contro il Profeta, o contro qualcuno dei profeti o anche contro un qualunque musulmano è egli stesso un musulmano, allora può essere ucciso senza che possa chiedere il perdono [*tawba*]. In sintesi, una volta che avesse compiuto la *šahāda* un individuo diviene musulmano e, per ciò stesso, non può più essere assolto in caso di bestemmia, come nel caso del *zindīq*, nemmeno se dovesse implorare perdono, perché questo è un limite imposto.

Il musulmano che bestemmia contro il Profeta e poi chiede perdono può essere condannato alla pena capitale e non può essere assolto, in quanto tale pena non prevede assoluzione, tranne nel caso in cui si insulti il nome di Dio: in tal caso si può chiedere perdono perché non si tratta di un diritto pubblico, ma di un diritto di

Dio [*ḥaqq Allāh*]. Tale principio si spiega con il fatto che il Profeta – su di lui la benedizione e la magnificenza di Dio – è un uomo, e gli uomini possono essere denigrati, tranne i Profeti. Quanto a Dio, Egli è al di sopra di denigrazioni simili. Questo caso non va confuso con l'apostasia (che riguarda il *murtadd*) rientrante nel diritto pubblico. Aggiungiamo che se a bestemmiare è un *sakrān*, un ubriaco, allora non vi è perdono: questo è l'orientamento di abū Bakr al-ṣadīq – su di lui vegli Dio l'Onnipotente – dell'*imām al-a'ẓam* [abū Ḥanīfa] e di al-Ṯawrī, nonché di quelli di Kufa [*ahl al-Kūfa*] e del celebre esponente del *maḏhab* di Mālik e dei suoi adepti, al-ḫāṭṭabī. La maggioranza dei musulmani, dunque, concorda che l'uccisione del bestemmiatore sia un dovere [*wuǧūb*] se egli è un musulmano. Il Mālikita ibn Saḥnūn afferma che in linea generale, secondo il Consenso degli *'ulamā'*, se un musulmano bestemmia alla maniera del miscredente va considerato egli stesso un miscredente, come detto anche nelle *fatwā* di al-Bazzāz. L'argomento in discorso è discusso in un'opera intitolata "La spada estratta contro coloro che hanno insultato il nome degli Inviati" [*al-sayf al-maslūl 'alà man sabba al-rusūl*].

Le autorità musulmane devono riscuotere il doppio della *zakā* sui maschi adulti dei banū Taġlib perché 'umar – su di lui vegli Dio – si era accordato con loro in tal senso alla presenza dei Compagni. Tuttavia non si può esigere la stessa quota per i loro figli perché l'accordo [*al-ṣulḥ*] che prevede questa *ṣadaqa* doppia non fa riferimenti in tal senso. Allo stesso modo non è dovuto il doppio per le donne.

Secondo il Profeta – Dio lo preservi e lo benedica – il *mawlā* di un dato gruppo è considerato uno di loro anche per ciò che concerne la disciplina fiscale, perciò, il *mawlā* di un hašimita è considera-

to hašimita egli stesso. Per tale ragione, il *mawlā* riscuote la *ǧizya* e il *ḫarāǧ* per i suoi terreni come nel caso del *mawlā* dei Qurayšī che paga la *ǧizya* e il *ḫarāǧ*.

La ricchezza dei Taġlibi è considerata una preda ottenuta a danno di *ahl al-ḥarb* senza colpo ferire, e viene perciò spesa per l'interesse generale della comunità musulmana, come per esempio la costruzione di ponti, la riparazione di mura di cinta danneggiate, la costruzione di imbarcazioni, gli stipendi dei dotti, dei giudici, dei lavoratori, delle famiglie dei combattenti e dei loro figli.

In linea generale, se qualcuno abbandona un incarico ufficiale a metà anno decade dal diritto di retribuzione, ma vi sono anche casi come quello dell'*imām* di una moschea il quale riscuote la quota dovuta e se ne va prima che l'anno sia terminato: a costui non viene chiesta indietro la parte residua. In particolare, se durante il periodo della mietitura l'*imām* risulta presente, allora recepisce la quota che gli spetterebbe per l'anno intero e non glie la si richiede indietro. Tale caso è analogo a quello di un giudice, *qāḍī*, che muore nel corso dell'anno.

Si pensi al caso esemplare del *ṣadr al-islām* Ṭāhir ibn Maḥmūd che risiedeva in un villaggio munito di terre *waqf*. Accadde che l'*imām* prese il raccolto nel periodo della mietitura e abbandonò poi il villaggio, ma non gli venne chiesta indietro la parte residua. Costui poté lecitamente nutrirsi attingendo dalla quota residua in quanto divenuto indigente. Il *ḫarāǧ* può servire per la manutenzione di opere importanti come detto in *al-ẓahīriya*. Lo stesso principio si applica al giudice, agli studenti dello *'ilm* nelle *madrasa* e ai muezzin e all'*imām* responsabili del *waqf*.

ŠARḤ

La *ǧizya* è un termine che fa riferimento a ciò che viene riscosso dai *ḏimmī*, in cambio della vita e degli averi, come detto in *al-baḥr*.

Si diceva: ... garantiti i propri averi. Ci si riferisce qui esclusivamente a terreni e beni immobili. Si diceva: ... tale definizione diverge da con ciò che si sapeva circa il fatto che oltre al terreno e all'abitazione non vi è altro che rimane nelle mani dei conquistati.

Si diceva: ... ai detentori di una sacra scrittura. Secondo la parola dell'Altissimo, non si distingue tra arabi e non arabi, a patto che paghino immediatamente la *ǧizya*, come riferito nel testo *al-'ināya*.

Si diceva: ... di cui è nota una ricchezza ... ecc. Questa è l'opzione di al-Ṭaḥāwī, secondo quanto afferma l'autore del testo *al-baḥr*, il quale aggiunge che si tratta dell'opinione preferibile. Egli dice anche che la dottrina diverge sul livello di benessere: variano le definizioni per cui si può parlare di ricchezza vera e propria, di situazione intermedia o di povertà. La soluzione consiste nel prendere in considerazione il fattore ambientale, per cui va tenuto conto del singolo paese, attenendosi ai concetti di ricco o povero secondo i canoni locali. La *ǧizya* viene data su base mensile per alleggerire il carico fiscale ai *ḏimmī*, in maniera tale da permettergli il pagamento.

Si diceva: ... non rientra in alcuna delle suddette categorie l'idolatra [*waṯanī*] arabo, la moglie e il figlio del quale divengono *fay'*. Questa opinione appare nel testo *al-tabiyyīn* che riconduce il principio alla pratica del Profeta – Dio lo benedica e gli conceda eterna salute – il quale riduceva in schiavitù i figli degli associatori arabi.

Anche abū Bakr riduceva in schiavitù le donne e bambini della tribù dei banū Ḥanīfa. Quando i musulmani riescono ad avere la meglio sugli idolatri arabi e sui *murtadd*, le loro donne e i loro fanciulli catturati divengono *fay'*. Ve detto, però, che i figli dei *murtadd* vengono costretti ad abbracciare l'islām, a differenza dei figli degli idolatri.

Si diceva: ... il principio "o l'islām o la spada" ..., ecc. Tale principio è giustificato dalle parole del Profeta – Dio lo benedica e gli conceda eterna salute – risalenti alle vicende di Ḥunayn. Egli disse: "*se oggi si potessero rendere schiavi anche gli arabi li schiavizzeremmo certamente, ma per costoro vale unicamente il principio 'o l'islām o la spada'* ". È preciso qui che si deve trattare di arabi puberi [*bāliǧ*], che non sono *kitābī*, mentre si può procedere alla schiavizzazione delle donne e dei fanciulli. Nel testo *al-'ināya* l'autore trascura il principio del *qiyās* relativamente al *kitābī* arabo.

Si diceva: ... relativamente all'idolatra arabo, egli è condannato perché il Profeta – su di Lui la pace e la benedizione di Dio – era arabo di nascita. Non vi è dubbio che vanno esclusi da tale condanna i *kitābī*. Per idolatra si intende colui che adora una sagoma di legno con sembianze umane, di pietra o d'argento; la definizione vale anche per un dipinto nel muro, sempre con sembianze umane. Il discorso, invece, non si applica alla croce in quanto non contiene né incisioni né immagini, come si legge nel testo *al-baḥr.*

Si diceva: ... secondo abū Ḥanīfa, l'asceta va sottoposto alla *ǧizya* se atto al lavoro. È questo l'elemento discriminante, perciò non pagano la *ǧizya* i monaci asceti se sono in ritiro, lontano dalla civiltà, senza possibilità di lavorare, ma se fossero in condizione di lavorare e lo evitassero, allora dovrebbero pagare la *ǧizya*. In tal caso, infatti, vale il principio adottato nel caso del mancato utilizzo della terra di *ḫarāǧ* e in casi simili.

Si diceva: ... l'infermo. Vale il discorso analogo al precedente: non paga esclusivamente se l'infermità gli toglie tutta la forza e non gli permette di lavorare, come detto in *al-baḥr* riprendendolo dal testo *al-'ināya*.

Si diceva: ... e il povero che non guadagna abbastanza. Secondo quanto riportato nel testo *al-baḥr* se costui abbandona quel poco lavoro che è in grado di svolgere, va comunque sottoposto alla *ǧizya*. Le uniche situazioni che consentono il cessamento del pagamento sono la morte, la conversione all'islām, una sopraggiunta deficienza fisica, come la cecità, una mutilazione o la vecchiaia, ad un livello tale da non permettere più lo svolgimento di un lavoro. È esentato anche il povero che non guadagna abbastanza. Per quanto riguarda il pagamento della *ǧizya* è indifferente che ciò avvenga a inizio o a fine anno. Se però la *ǧizya* non viene pagata per niente nel corso dell'anno, il credito dell'anno precedente non va pagato l'anno dopo. Su questo punto le opinioni differiscono: secondo abū Ḥanīfa, riportato nel testo *al-baḥr*, la *ǧizya* dell'anno precedente non va pagata, se si arriva al nuovo anno senza che le autorità l'abbiano riscossa; mentre nei testi *al-hidāya* e *al-ǧāmi' al-ṣaġīr* si legge che i debiti fiscali non decadono nemmeno in caso di morte o di conversione all'islām. In tal caso non dovrebbe decadere neanche il debito contratto per il mancato pagamento della *ǧizya* l'anno precedente. Per quanto concerne il *ḫarāǧ*, l'*imām* abū Ḥanīfa sostiene che anch'esso decade, contrariamente all'opinione degli altri due autori. La *ǧizya* non potrebbe esssere accettata in caso di pagamento effettuato tramite intermediari, ma il contribuente deve venire personalmente pagandola in piedi; chi la deve incassare, al contrario, deve stare seduto. Nel testo *al-hidāya* si prevede anche che l'esattore scuota le vesti del contribuente dicendo "*paga la* ǧizya, *oh* ḏimmī"; ancora, secondo il

ġāyati l-bayān, l'esattore può dire anche "*Oh ebreo, nemico di Dio, paga!*". L'esattore, comunque, non può definirlo miscredente. Chi dovesse comportarsi diversamente commetterebbe un peccato. In altri testi, come per esempio *al-baḥr*, si legge che il *ḏimmī* va colpito sul collo al momento della riscossione.

Si diceva: ... non è permesso costruire una sinagoga o una chiesa o un Tempio del Fuoco nella *dār al-islām*. Nessun autore ha specificato se il divieto può riguardare i paesi conquistati dai musulmani. Si diceva: ... non è ammesso che un *ḏimmī* acquisti una casa ..., ecc. È possibile la convivenza dei *ḏimmī* con i musulmani, ma in un luogo ben specificato, come un quartiere preciso. In ogni caso, non nelle terre degli arabi, perché gli Associatori non possono prendere tali terre come luogo di residenza, secondo il *ḥadīṯ* del Profeta secondo il quale "*non possono coesistere due religioni nelle terre degli arabi*". In ogni modo, gli deve essere impedito di rendere manifeste le loro pratiche peccaminose, come l'usura, i loro costumi, i canti, i balli; tutto ciò che comunque è proibito, perché anche la loro religione lo vieta. Se dovesse esserci una festa, costoro non devono svolgere le loro celebrazioni esibendo croci. Il *ḏimmī* deve montare su una sella particolare definita *kākāf*. La situazione ideale sarebbe che non montasse alcuna bestia e se per necessità dovesse farlo, nei luoghi affollati dai musulmani deve smontare dalla groppa e andare a piedi. Deve essere resa stretta la via del passaggio. Si diceva: ... il contratto non è considerato risolto se non paga la *ǧizya*. Così come, secondo alcune opinioni, non decade l'*amān* concesso al *ḥarbī*, al contrario dell'opinione contenuta in *al-baḥr*, basata su *al-muḥīṭ*. Si diceva: ... non si può esigere dai loro figli. Come già detto, i figli in questione sono quelli dei banū Ṭaġlub: con loro c'è stato l'accordo di pagare il doppio della *zakāt* applicata ai musul-

mani poveri, come detto nel testo *al-iḫtiyār*.

Si diceva: ... tanto per la *ǧizya* che per il *ḫarāǧ*. Spiegazione: la Cassa è una delle istituzioni finanziarie pubbliche [*buyūt al-māl*] dell'islām, suddivisa in quattro sezioni diverse:

- *al-muṣannaf*: spesa per l'interesse generale [*maṣāliḥ*] dei musulmani e contiene i proventi dell'esazione imposta agli *ahl al-ḥarb* e agli *ahl al-ḏimma* se giungono nella *dār al-islām*, oltre ai beni dei Naǧrān e i proventi dei tributi stabiliti dagli accordi conclusi con gli *ahl al-ḥarb* come prezzo per la rinuncia allo scontro.

- *tesoro e Decima*: spesa a favore di quei soggetti stabiliti per la *zakā*;

- quinto delle *ġanīma*, delle armi e del tesoro [*rikāz*]; spesa per le categorie stabilite da Dio in un versetto coranico;

- *al-laqaṭāt*; è costituita dai beni di successione e dalla *diya*, entrambi privi di pretendenti legittimi; questi soldi vengono spesi per nutrire, curare e seppellire i trovatelli e i poveri.

L'*imām*, in questi casi, ha l'obbligo di attribuire ad ognuna di queste voci di spesa una specifica cassa, senza confusione, potendo ognuna di esse ottenere credito in determinate circostanze, salvo poi restituire il dovuto. Fa eccezione a questo principio il caso in cui i soldi ottenuti da una cassa derivano da atti di liberalità [*al-ṣadaqāt*] o dal quinto dei bottini e poi spesi per quegli *ahl al-ḫarāǧ* in stato di indigenza (essi, infatti, possono usufruire dell'elemosina se in stato di deprivazione) o per coloro che, in qualche modo, lo meritano. Si legge nel testo *al-baḥr* che il *ḏimmī* non può avanzare pretese nei confronti dell'Erario dei musulmani salvo in situazioni di assoluta povertà. In tal caso, l'*imām* può concedergli il tanto necessario per la sua sussistenza minima, come detto in *al-ḥāwī al-qudsī*.

Le spese per la manutenzione dell'edificio della nobile Ka'ba ricadono nella prima cassa (le cui entrate dipendono – come detto poco sopra – dalla *ǧizya* e dal *ḫarāǧ*, da ciò che è stato ottenuto dagli *ahl al-ḥarb* senza combattimento, da ciò che colui che riscuote la Decima [*al-'āšir*] preleva giustamente ai *ḏimmī* e ai *ḥarbī* se giungono nella *dār al-islām*, nonché dalle ricchezze dei Naǧrān e dai tributi ottenuti a seguito degli accordi conclusi con gli *ahl al-ḥarb* affinché escludano il combattimento quando i combattenti musulmani vanno in missione). La quota necessaria è riscossa perché i musulmani traggano beneficio dal miglioramento e dalla glorificazione della Nobile Ka'ba.

Si diceva: ... in *al-ẓahīriyya*. È possibile spendere il *ḫarāǧ* per il mantenimento della Ka'ba. Ho approfondito la questione nel trattato da me scritto *asa'ād al-'uṯmān al-mukarram bibinā' bayt Allāhi al-muḥarram*. Si diceva: ... si applica al giudice, agli studiosi dello *'ilm* nella *madrasa* e ai muezzin. Le categorie qui citate (oltre ai lavoratori e ai combattenti) beneficiano del supporto economico se sono indigenti, come detto in uno *šarḥ* del testo *al-kanz* e nell'opera *al-hidāya*.

VII. SEZIONE DEL *MURTADD*

È data possibilità di riconvertirsi all'islām a coloro che lo hanno rinnegato, rifiutando così il rifugio concesso da Dio. L'apostata, *murtadd*, deve stare in prigione per la durata di tre giorni. In linea di principio generale, si concede al *murtadd* un periodo di riflessione, se lo richiede, al fine di permettergli di giungere al pentimento [*tawba*] e alla negazione di qualunque religione che non sia l'islām. Solo dopo il pentimento egli può essere riaccettato nella Comunità, altrimenti viene ucciso. Stando a quel che disse il Profeta in un *ḥadīṯ* tramandato da Aḥmad, Buḫārī e altri: "*colui che cambia la propria religione va ucciso*" [*man baddala dīnahu uqtulūhu*]. L'uccisione del *murtadd* prima della proposta è un gesto *makrūh*.

Il *murtadd* non può essere sottoposto a schiavitù anche se catturato nella *dār al-ḥarb* perché l'unica regola valida è "o l'islām o la morte" e su questo punto vi è Consenso totale fin dall'epoca di abū Bakr. Al contrario la donna apostata, se catturata nella *dār al-ḥarb*, va schiavizzata poiché la sua uccisione non è prevista dalla *šarī'a*. La *murtadda* va sottoposta a schiavitù in maniera tale che possa risultare in qualche modo utile per i musulmani. L'apostasia è comunque condannata, a prescindere dalla religione di chi la pone in essere, contrariamente all'opinione di al-Šāfi'ī secondo il quale un ebreo può divenire cristiano ed un cristiano ebreo, senza conseguenze. Per Muḥammad [al-Šaybānī], se uno dei coniugi abbandona l'islām, il vincolo matrimoniale, *nikāḥ* è considerato risolto, *fasḫ*. Tuttavia, abū Ḥanīfa e abū Yūsuf non prevedono il ripudio [*ṭalāq*] per tale reato.

L'uomo che rinnega l'islām perde i diritti di proprietà e, perciò,

i suoi beni diventano *waqf*. Ma se decide di riabbracciare l'islām riacquista il possesso dei propri averi. Se egli viene ucciso, muore o comunque si trasferisce nella *dār al-ḥarb*, la sua assenza è sottoposta al giudizio dell'autorità musulmana, perciò il suo *mudabbar* e la sua *umm walad* sono affrancati e i suoi debiti riscossi immediatamente, senza aspettare l'eventuale scadenza. In altri termini egli è considerato alla stregua di un morto naturale.

I discendenti musulmani del *murtadd* possono ereditare i suoi beni. In precedenza abbiamo detto che un musulmano non può ereditare beni da un *kāfir*, perciò va spiegata questa apparente contraddizione per cui un musulmano eredita gli averi di colui che ha rinnegato l'islām. Diciamo che, in linea generale, le proprietà del *murtadd* permangono anche dopo la conversione a religioni altre, e passano ai suoi eredi se in grado di documentare che tali beni erano di proprietà del *murtadd* prima che abbandonasse l'islām (altrimenti divengono beni *fay'*). È possibile, quindi, che i beni passino di mano in mano per successione ma solo dopo avere estinti i debiti, a termine e non. Come principio generale, vale la regola per cui i debiti contratti all'epoca in cui l'apostata era musulmano sono saldati traendoli dai guadagni ottenuti quando era musulmano; mentre, i debiti contratti quando egli non era più musulmano, se disponibili, si saldano rifacendosi sui guadagni ottenuti successivamente all'apostasia. Quanto ai beni di uno schiavo, se giudicato colpevole di apostasia, spettano al suo padrone, ma non come successione ereditaria, poiché – come detto – non è ammessa la successione ereditaria tra un musulmano e non musulmani.

La rottura del vincolo matrimoniale, *ṭalāq*, si attua nel momento stesso in cui si verifica l'atto di apostasia. Se la donna apostata non desiste dal suo intento, il divorzio preteso dal coniuge è valido,

ṣaḥīḥ. Se l'atto di apostasia è compiuto da entrambi i coniugi e l'uomo apostata ripudia la moglie, ma immediatamente dopo entrambi riabbracciano l'islām, il vincolo matrimoniale non è considerato sciolto, *fasḫ*, perché è come se il *ṭalāq* verificatosi da apostati non ci fosse mai stato. Il ripudio e il distacco dalla discendenza sono comunque validi, anche se il coniuge musulmano vuole riconoscere comunque il figlio nato dalla moglie ripudiata. Per tutta una serie di atti giuridici (la conclusione di contratti, l'acquisto, il *tadbīr*, la *katāba*, le disposizioni testamentarie, ecc.) è richiesta l'adesione all'islām di chi li pone in essere. Tuttavia, poiché il *murtadd* non può più essere considerato un musulmano, ogni suo atto è considerato invalido, anche nel caso delle società fiduciarie [*mufāwaḍa*]. In linea di principio, la conclusione di contratti di compravendita, di atti di donazione, di contratti d'affitto e le scritture testamentarie [*waṣiyya*] richiedono la certezza dell'identità di colui che pone in essere l'atto. Perciò, essendo considerato defunto, ogni atto posto in essere da un *murtadd* è considerato sospeso [*mawqūf*] e tutte le situazioni pendenti che lo riguardano sono sottoposte ad un regime di cessazione.

Se riabbraccia l'islām, il *murtadd* rientra in possesso dei suoi beni; ma se muore, viene ucciso o si trasferisce nella *dār al-ḥarb*, l'autorità giudiziaria competente emetterà una sentenza in relazione al suo abbandono. Tutti gli atti che dovesse avere posto in essere successivamente alla sentenza di apostasia sono irrimediabilmente nulli. Se però il *murtadd* riabbraccia l'islām prima che la sentenza di apostasia sia emessa, è come se non avesse mai rinnegato l'islām; torna perciò ad essere quello di prima. In tal caso, perciò, non vale il principio dell'affrancamento del *mudabbar* e della *umm walad*, cui si è fatto cenno sopra, e gli eredi legittimi godono dei diritti di

successione ordinari.

La sentenza del giudice è la condizione per l'annullamento degli atti del *murtadd* che è considerato morto naturale nel momento stesso in cui raggiunge la *dār al-ḥarb*, in base all'*iǧtihād* di chi scrive. Secondo al-Šāfi'ī, invece, è comunque necessario un accertamento della situazione. Se il *murtadd* ridiventa musulmano, egli rientra in possesso dei beni in quel momento detenuti dal suo erede. Infatti, se è vero che l'erede succede legittimamente nel possesso dei beni del *murtadd* in quanto considerato giuridicamente morto, è anche vero che se il musulmano apostata dovesse pentirsi avrebbe bisogno dei propri averi. Tuttavia, se gli averi del *murtadd* pentito sono stati nel frattempo alienati o convertiti ad altri usi, egli non può avanzare pretese per riaverli indietro.

Secondo il dotto al-Ḥilwānī, un *murtadd* è considerato tale se smette di compiere le *'ibadāt*, come la Preghiera e il digiuno. La rinuncia alla Preghiera e al Digiuno è un atto di ribellione e le conseguenze di una ribellione rimangono anche dopo un eventuale pentimento, almeno secondo il punto di vista di Qāḍīḫān. Così, anche determinati atti fondamentali che caratterizzano il credente, come il *ḥaǧǧ*, anche se già eseguiti, decadono nel momento stesso della apostasia e, in caso di ritorno all'islām, sarebbero considerati come mai svolti. Questo perché quando ha apostatizzato, il *murtadd* pentito è divenuto in questo senso equiparabile ad un un miscredente che poi abbraccia l'islām, tra i cui pilastri vi è l'esecuzione del *ḥaǧǧ*. Quanto alla Preghiera, egli tornerà ad eseguirla in maniera ordinaria, non in forma maggiorata.

Discutiamo qui il caso di un musulmano che ottiene un patrimonio [*māl*ⁿ], o che è parte offesa in una situazione che prevede il *qiṣāṣ* o il *ḥadd* o il pagamento della *diya*, ma in seguito rinnega

l'islām (oppure l'aveva già rinnegato, ma era rimasto nella *dār al-islām*) e si trasferisce nella *dār al-ḥarb* da dove combatte [*ḥārib*] i musulmani per un certo periodo; in seguito riabbraccia l'islām. In un caso simile, egli ha diritto a beneficiare delle suddette situazioni (applicazione delle pene *qiṣāṣ* o di quelle *ḥadd* o il pagamento della *diya*). Viceversa, se le situazioni in discorso si verificano mentre egli è *murtadd* nella *dār al-ḥarb*, poi si converte all'islām, allora non può pretendere alcunché, in quanto fatti avvenuti mentre era *ḥarbī* nella *dār al-ḥarb* e il *ḥarbī*, una volta divenuto musulmano, non risponde in niente di ciò che è capitato quando stava combattendo [*muḥārib*] contro i musulmani, secondo quanto afferma Qāḍīḫān. Se una donna musulmana viene a sapere che suo marito ha rinnegato l'islām, ha la facoltà di risposarsi dopo il periodo della *'idda* (per assicurare la certezza di paternità) come avverrebbe nel caso dell'annuncio della sua morte o dopo il *ṭalāq*. Diversamente da quanto sostiene al-Šāfi'ī, la donna apostata [*murtadda*] non può essere uccisa. Tuttavia, se un musulmano la uccide, non deve risarcire niente, sia che si tratti di una donna libera [*ḥurra*], sia che sia alle dipendenze di qualcuno, come si legge nel testo *al-nihāya* che fa riferimento al testo *al-mabsūṭ*. In ogni modo, la schiava *murtadda* va forzata a riaccettare l'islām ed è messa in prigione fino a che non ritratta, come merita la donna che rinnega l'esistenza di Dio l'Altissimo, dopo essere stata musulmana. Così, giudicata apostata, è costretta a scontare la pena dell'apostasia con la detenzione. In certi testi si legge anche che può essere picchiata quotidianamente per costringerla a riabbracciare l'islām. Il patrimonio della *murtadda* ottenuto all'epoca in cui era ancora musulmana, ma anche dopo l'apostasia, si trasmette ai suoi eredi legittimi.

Si segue il principio per cui il figlio segue la madre in religione.

Per ciò stesso, se una donna non segue il proprio marito nell'apostasia, i figli sono considerati musulmani e, in caso di cattura della famiglia intera operata dai combattenti musulmani, non sono ridotti in schiavitù. Diverso è il caso di due coniugi che rinnegano l'islām, si trasferiscono nella *dār al-ḥarb* dove lei rimane incinta; successivamente i due subiscono l'attacco dei combattenti musulmani, lui muore, mentre lei e il figlio diventano *fay'*. Se, invece, è solo la donna che rinnega l'islām mentre è incinta, il marito musulmano ne eredita il patrimonio e può riconoscere il figlio nato dalla moglie apostata.

Nel momento in cui è attribuita la paternità, il neonato è considerato giuridicamente figlio di musulmano e nella condizione di libero. Tuttavia, relativamente alla successione del patrimonio materno, va tenuto conto della religione della madre, nel senso che si tiene conto se sono trascorsi più o meno di sei mesi tra il momento della apostasia [*irtidād*] e quello della nascita per ritenere la madre musulmana o meno. Perciò, se nato almeno sei mesi prima dell'apostasia della madre, il figlio è considerato un uomo libero ma non gode della capacità di succedere. Viceversa, se nato dopo sei mesi dal momento in cui la madre ha rinnegato l'islām, il figlio gode di una certa autonomia e la sua condizione è quella piena del musulmano che gode della capacità successoria. In linea di principio, infatti, il *fiqh* considera il nascituro di musulmani già musulmano al momento del concepimento.

Se il *murtadd* raggiunge la *dār al-ḥarb* con i suoi averi, ma in seguito viene attaccato e catturato, i suoi averi diventano *fay'*. Preciso "i suoi averi", non la sua persona. Ricordiamo, infatti, che il *murtadd* non può diventare schiavo, in quanto per lui vale solo il principio "o l'islām o la spada". È *ǧā'iz* che i suoi averi siano con-

siderati *fay'* come avviene nel caso degli arabi politeisti. Se, invece, il *murtadd* raggiunge la *dār al-ḥarb* senza i propri averi, il *qāḍī* decide la sorte dei beni. Discutiamo qui il caso del *murtadd* che migra nella *dār al-ḥarb* senza i propri beni, poi fa ritorno nella *dār al-islām* per ritornare una seconda volta nella *dār al-ḥarb*, stavolta con i propri averi; la *dār al-ḥarb* subisce un attacco da parte delle forze musulmane che conquistano i beni del *murtadd*. I beni presi dai combattenti restano di proprietà dell'erede legittimo, a patto che non siano già stati spartiti tra gli aventi diritto alla *ġanīma* [*ġānimīn*]. Infatti, nel primo caso (il *murtadd* raggiunge la *dār al-ḥarb* con i suoi averi) prima della spartizione non si è attuato il trasferimento della proprietà, mentre nel secondo caso (il *murtadd* raggiunge la *dār al-ḥarb* per la seconda volta) – in base al giudizio del *qāḍī* – i suoi averi passano ai suoi eredi. Quindi l'erede in questo caso appare come il proprietario originario.

Quanto al destino dello schiavo del *murtadd* che si trasferisce nella *dār al-ḥarb*, è ereditato dal figlio del *murtadd*. Se, però, costui riabbraccia l'islām prima che si sia verificato l'atto di trasferimento della proprietà dello schiavo al figlio, la proprietà resta del *murtadd* pentito, non del figlio. Viceversa, se il trasferimento si fosse già verificato la proprietà dello schiavo sarebbe del figlio. Se un *murtadd* uccide un uomo per errore poi raggiunge la *dār al-ḥarb*, oppure viene ucciso a causa dell'apostasia, la *diya* va prelevata dai guadagni di quando era ancora musulmano, perché la giurisprudenza stabilisce che si può disporre dei beni di un *murtadd* relativamente al periodo in cui è musulmano, non per il periodo in cui è *murtadd*. Relativamente al taglio della mano di un individuo, bisogna anche qui distinguere se la pena andrebbe eseguita quando è ancora *murtadd* o dopo che ha riabbracciato l'islām. Infatti, se l'in-

dividuo muore in seguito al taglio della mano mentre è *murtadd* non è dovuta la *diya*. Invece, se egli rientra nella *dār al-islām* dopo aver riabbracciato l'islām e muore in seguito a questa mutilazione, allora il *qāḍī* stabilisce che la persona che ha effettuato l'amputazione deve pagare la metà della *diya* di propria tasca come risarcimento. In questo caso, infatti, si considera se la mano viene tagliata quando l'individuo gode della *'iṣma*. Perciò il *qāḍī* tiene conto del momento dell'amputazione, non del periodo successivo: è in virtù di questa considerazione che come risarcimento è dovuta solo la metà della *diya*. Se la mano viene amputata all'uomo mentre è ancora musulmano e solo successivamente rinnega l'islām, in seguito si riconverte senza avere raggiunto la *dār al-ḥarb*, ma muore a seguito dell'amputazione è dovuta l'intera *diya*, in quanto la persona deceduta è considerata *ma'ṣum* sia prima che dopo l'amputazione.

Un altro caso: un *mukātab* rinnega l'islām, raggiunge la *dār al-ḥarb* e qui guadagna dei soldi. Se si rifiuta di riabbracciare l'islām, e quindi viene ucciso, allora la quota guadagnata prima dell'apostasia spetta al suo padrone, mentre il resto va al suo erede perché il *mukātab* ha ottenuto un guadagno a seguito di una mansione. Il fatto di rinnegare l'islām non determina ripercussioni sull'attività effettivamente svolta. Altro caso è quello di due coniugi che rinnegano l'islām e raggiungono la *dār al-ḥarb*, lì la donna rimane incinta e partorisce un figlio che a sua volta genererà un figlio. È in questa occasione che giungono i combattenti musulmani uccidendo il coniuge. I due, figlio e figlio del figlio, divengono *fay'*, cioè schiavi, perché il destino della donna apostata è quello di schiava e il figlio segue il destino materno, come pure il figlio del figlio. Inoltre, il figlio dei due coniugi apostati deve aderire all'islām, ma non il

figlio di questi perché i figli seguono i genitori in materia di religione, quindi è vivamente invitato all'islām, come già suo padre. È stato scritto anche che il figlio e il figlio del figlio vengono invitati all'islām; si tratta dell'opinione di al-Ḥasan che faceva riferimento a quanto affermato da abū Ḥanīfa. Secondo essi, infatti, il nipote è costretto al destino del nonno, mentre Muḥammad al-Šaybānī afferma il contrario. È valida l'apostasia di un ragazzo maturo; la sua conversione all'islām è anch'essa ammessa, quindi non è costretto ad aderire alla fede dei genitori *kāfir* ma invitato all'islām (non è però ucciso se non accetta l'invito), secondo l'opinione di abū Ḥanīfa e Muḥammad [al-Šaybānī]; al contrario, abū Yūsuf afferma che un suo eventuale atto di apostasia non può essere considerato valido, ma è ammissibile la sua conversione all'islām. Mentre Zufar e al-Šāfi'ī considerano entrambe le situazioni non valide. Per essi, cioè, non è possibile che una persona in età giovane si converta all'islām. Ma noi teniamo conto del fatto che 'alī – su di lui vegli Dio – si è convertito all'islām quando era un giovane e il Profeta – su di lui la benedizione e la misericordia di Dio – accettò il suo islām, essendo anche orgoglioso di lui. Egli affermò: "*Vi ho preceduto nell'islām quando ero ancora un ragazzo, in quanto non avevo raggiunto nemmeno l'età del giudizio*".

ŠARḤ

Si diceva: ... riconvertirsi all'islām. Tale atto nel testo *al-tabiyyīn* è considerato *mustaḥabb*, non *wāğib*. Si diceva: ... il rinnegato deve stare in prigione per la durata di tre giorni. Se il *murtadd* rifiuta di usufruire del periodo di riflessione, si può anche derogare all'ingiunzione dei tre giorni; ma se egli ne facesse esplicita richiesta, è assolutamente preferibile rispettare il termine.

Si diceva: ... in linea di principio generale. Con "in linea di principio generale" facciamo riferimento al fatto che è un atto *mustaḥabb* accettare la richiesta di proroga di tre giorni dell'esecuzione capitale per apostasia, come sostenuto da abū Ḥanīfa e abū Yūsuf e nel testo *al-ǧāmi' al-ṣaġīr*. Se l'individuo rinnega per la seconda volta l'islām e poi catturato, si pente nuovamente e riabbraccia l'islām per la seconda volta, l'*imām* lo picchia prima di rilasciarlo. Se rinnega per la terza volta, l'*imām* lo picchia con gran forza e lo imprigiona finché non riscontra un pentimento sincero, e si convinca che egli è diventato un vero musulmano. Se poi rinnega l'islām ulteriormente è richiesta la testimonianza di due musulmani, come sottolineato nel testo *al-tatārḫaniyya*.

Si diceva: ... al fine di permettergli di giungere al pentimento [*tawba*] e alla negazione (di qualunque religione che non sia l'islām). Secondo l'opinione di abū Yūsuf, il *murtadd* ridiventa musulmano con la *šahāda*, cioè pronunziando due volte "*non vi è alcuna divinità al di fuori di Dio e Muḥammad è il Suo inviato*", accettando tutto ciò che discende da Dio e rinnegando gli elementi acquisiti da altre religioni. È possibile accettare il pentimento del *murtadd* quando si è certi che non sia nella condizione di apostata,

come per esempio se insulta il nome del Profeta. La bestemmia, infatti, va considerata automaticamente un atto di apostasia per cui non è previsto perdono perciò l'apostata va ucciso senza indugio. In un caso simile non si accetta il pentimento, sia manifestato di fronte al giudice sia di fronte a dei testimoni. Questo atto di miscredenza, a differenza di altri, non può essere ritrattato. Ritrattare gli atti di miscredenza, infatti, è la soluzione generalmente ammessa, anche se è comunque necessario rinnovare tutti quegli atti annullati come conseguenza della miscredenza stessa (come, per esempio, il contratto di matrimonio). Si diceva: ... al contrario, la **donna apostata**. Il riferimento è al fatto che l'apostata di sesso maschile, se non si pente, non può essere sottoposto a schiavitù (ma va ucciso), mentre l'apostata donna può subire tale sorte. Ma su questo punto vi sono opinioni divergenti. Infatti, secondo alcuni la *murtadda* può essere schiavizzata solo se si è trasferita nella *dār al-ḥarb*, mentre per altri questo può avvenire anche se si trova ancora nella *dār al-islām*. La *murtadda* sposata, comunque, può essere riscattata dal marito, perché avendo rinnegato l'islām, diviene proprietà collettiva, diventa, cioè, un bene *fay*, come sorta di punizione preventiva per le sue cattive intenzioni, miranti a creare divisione tra i musulmani. Perciò, il marito deve a quel punto rivolgersi all'*imām* e versargli il giusto prezzo. Diversamente, spetta all'*imām* il compito di imprigionarla e di spingerla a riconvertirsi.

Si diceva: ... se uno dei coniugi abbandona l'islām è considerato risolto, *fasḫ*, il vincolo matrimoniale. Vi sono legislatori come al-Dabūsī, al-Ṣafār e altri della gente di Samarcanda che non sostengono la tesi della rottura del vincolo matrimoniale dopo l'apostasia, ma costringono la donna a rinnovare il contratto con il marito, a seguito di settantacinque frustate, come si può leggere nelle *fatwà*

di Qāḍīḫān e nel testo *al-fatḥ*. Si diceva: ... il suo *mudabbar* è affrancato. Lo stesso discorso vale per il *mudabbar* della donna apostata, come scritto nell'opera *al-fatḥ*.

Si diceva: ... i discendenti musulmani del *murtadd* possono ereditare i suoi beni. Se l'apostata dovesse ridiventare musulmano rientrerebbe in possesso dei suoi beni. Tuttavia, se si accerta che egli è morto naturalmente o è stato ucciso, oppure se il giudice emette una sentenza di condanna a seguito della sua migrazione nella *dār al-ḥarb* , allora i suoi sottoposti hanno il diritto allo *'itq* e tutti i debiti contratti vanno riscossi immediatamente senza attendere la scadenza prevista originariamente. La sua donna musulmana non può comunque ereditare durante la *'idda* perché lui è ancora considerato un fuggitivo, quindi ancora in vita, come scritto in *al-tabiyyīn*.

Si diceva: ... i debiti contratti all'epoca in cui l'apostata era musulmano sono saldati traendoli dai beni ottenuti quando era musulmano. Secondo alcuni autori vanno saldati attingendo dal suo patrimonio da musulmano fino ad esaurimento del debito stesso. Secondo altri autori, un'eventuale quota di debito residua può essere saldata anche dal guadagno ottenuto all'epoca in cui il debitore non era più musulmano. La giustificazione di questo principio giace, secondo costoro, sul fatto che un debito va saldato attingendo comunque dai guadagni del debitore e non dai guadagni di altri. Come avviene nel caso dei debiti del *de cuius* musulmano che sono saldati attingendo dal suo patrimonio, non da quello dei suoi eredi. Il patrimonio del defunto musulmano, però, è considerato in quanto tale perché ottenuto da un credente. Al contrario, il patrimonio ottenuto successivamente all'apostasia, in genere, diviene *fay'*, patromonio della collettività intera. Tuttavia, per necessità si

potrebbe saldare il debito dalla quota *fay'*. Secondo i sostenitori di questa opzione, la necessità sussiste quando il patrimonio dell'epoca in cui era musulmano non è sufficiente a saldare tutti i debiti, perciò la quota residua è pagata con beni facenti parte del patrimonio dell'epoca in cui era già apostata, come si legge nel testo *al-badā'i'*.

Si diceva: ... il ripudio, *ṭalāq*, e il distacco dalla discendenza restano validi. Su questo punto vi è accordo generale. Si diceva: ... ogni suo atto è considerato invalido, anche nel caso delle società fiduciarie [*mufāwaḍa*]. È considerata sospesa la sua capacità giuridica, per cui tutti i suoi atti in corso, tra cui la patria potestà sul figlio minore, sono sospesi finché persiste la situazione di apostasia. Si diceva: ... il *tadbīr*. Anche il suo *'itq* è considerato sospeso, come scritto in *al-tabiyyīn*. Si diceva: ... le disposizioni testamentarie [*waṣiyya*]. Vi sono opinioni divergenti relative al caso in cui l'apostata riabbracci l'islām: nel testo *al-mabsūṭ* e in altri si legge che la disposizione testamentaria dell'apostata è ritenuta non valida, sia che riguardi i propri discendenti sia che si tratti di persone con le quali non ha alcun vincolo di parentela; altri autori, tuttavia, sostengono che in caso di apostasia il testamento non può essere considerato invalido se riguardante persone con cui l'apostata non ha un vincolo di parentela, come scritto nel testo *al-fatḥ*.

Si diceva: ... se riabbraccia l'islām, il *murtadd* rientra in possesso dei suoi beni. Si legge nel testo *al-siyar al-kabīr* che se i suoi eredi ne hanno già disposto, egli non rientra in possesso dei suoi beni. Infatti, gli atti posti in essere dal suo erede in sua assenza sono ritenuti validi perché il possesso dei beni del patrimonio del *murtadd* si sono trasferiti legittimamente al suo erede, come scritto da al-Zayla'ī; perciò, l'erede non può perderne il possesso se non secondo un iter preciso [*bi ḥukm šar'ī*]. L'erede può, in breve sin-

tesi, disporre liberamente dei beni acquisiti.

Secondo l'autore del testo *al-baḥr* il *murtadd* pentito non può avanzare pretese patrimoniali relative al periodo precedente in quanto nel momento in cui i suoi beni sono stati alienati egli era un apostata, e quindi andava considerato alla stregua di un *ḥarbī*, il quale non può riscuotere i suoi averi dopo che si converte all'islām.

Si diceva: ... una donna musulmana che viene a sapere che suo marito ha rinnegato l'islām. Non abbiamo approfondito la condizione in cui l'apostasia si verifica, non abbiamo nemmeno accennato alla situazione inversa, quella cioè in cui giunge notizia al marito musulmano che la moglie ha rinnegato l'islām. Nel testo *al-mabsūṭ* leggiamo che se un uomo dovesse sposare una donna senza avere il tempo di consumare il rapporto sessuale perché si deve allontanare per un qualche motivo, venendo poi a conoscenza da una persona di fiducia (distinguendo se schiavo, libero, o altro) che lei ha rinnegato l'islām, allora egli dovrebbe dare credito alla notizia. In tal caso, potrebbe sposarsi senza tenere conto di quel matrimonio (anche se fosse il quarto), perché tale notizia legittima un ulteriore matrimonio, come se non fosse coniugato con quattro donne in quel dato momento, pur essendolo. Anche se la persona che porta la notizia non è degna di fede, ma nonostante questo gode del credito di un personaggio autorevole, allora l'uomo ha la facoltà di accreditare la notizia, perché è sostenuto in questo da persona autorevole. Viceversa, se la persona autorevole ritiene che colui che porta la notizia dell'apostasia stia mentendo, allora il coniuge resta vincolato a quel matrimonio non potendo sposare più di altre tre donne, perché il racconto di quel delatore è considerato falso a seguito del parere di una persona autorevole. Se una persona va a raccontare ad una donna che suo marito ha rinnegato l'islām, costei

può risposarsi con un altro, secondo quanto detto nel testo citato sopra [*al-mabsūṭ*], mentre in *al-siyar al-kabīr* si dice che la donna non gode di questa possibilità se non a seguito della testimonianza di due uomini o di un uomo e due donne, perché si ritiene che l'apostasia di un uomo sia più grave di quella di una donna, al punto da meritare la morte, contrariamente a quanto accade nel caso dell'apostasia della donna, come sostiene Qāḍīḫān.

Si diceva: ... come nel caso dell'annuncio della sua morte o dopo il *ṭalāq*. È condizione necessaria distinguere se la persona in questione è degna di fiducia [*ṯiqa*] o meno, ma ha comunque con sé una richiesta di divorzio. Se pur non avendo la certezza che il documento giunga dal marito, in seguito si riscontra la veridicità della notizia, allora le è consentito risposarsi, dopo che è trascorso il periodo di ritiro legale, *'idda*.

Si diceva: ... la donna apostata non può essere uccisa. Nel testo *al-baḥr* si dice che la sua uccisione è lecita [*ṣaḥīḥ*] solo nel caso in cui si trattasse di una strega convinta di essere Dio, a meno che non giunga al pentimento.

Si diceva: ... tuttavia, se un musulmano la uccide non deve risarcire alcunché, sia che si tratti di una donna libera o di una schiava di qualcuno. I dotti sono invece discordi a proposito della responsabilità di una schiava. Il testo *al-tatārḫāniyya*, per esempio, sottolinea che vanno garantiti i diritti del proprietario della schiava, conformemente a quanto detto in *al-baḥr*. Secondo Muḥammad [al-Šaybānī], invece, se la donna apostata commette qualche atto illecito il suo padrone la consegna alla vittima [o alla famiglia della vittima] o paga un riscatto per risarcire il danno subito.

Si diceva: ... la schiava *murtadda* va forzata dal proprietario a riabbracciare l'islām. Egli la imprigiona a tal fine, in modo tale che

siano garantiti il diritto di Dio e quello del proprietario, ma non può avere relazioni sessuali con lei, come dice al-Isbayǧānī. Al contrario dello schiavo apostata perché egli va comunque ucciso, come si legge in *al-baḥr*.

Si diceva: ... (la schiava apostata) può essere picchiata quotidianamente. Il testo *al-ǧāmi' al-ṣaġīr* non danno indicazioni sulle modalità da seguire per picchiare la donna. Secondo abū Ḥanīfa, invece, va picchiata nella dimora del proprietario, in privato e non presso la grande moschea, ogni giorno. al-Ḥasan ha quantificato la durata delle percosse in tre giorni. Al-Zayla'ī sostiene ancora che va frustata ogni tre giorni per costringerla a riaderire all'islām con trentanove colpi (la pena *ta'zīr* non deve mai essere superiore a quella *ḥadd*, di quaranta frustate, *n.d.t.*) fino a quando decide di ritornare all'islām o muore; secondo l'autore il principio va applicato alla donna apostata, indistintamente libera o schiava.

Si diceva: ... il patrimonio della *murtadda* va ai suoi eredi. Bisogna distinguere in base al grado di salute: se la *murtadda* è in buona salute, il suo patrimonio non si trasferisce ancora al marito musulmano; se lei è invece in cattiva salute e muore, allora l'uomo può ereditare, come pure se ha l'intenzione di fuggire nella *dār al-ḥarb*. Nella situazione contraria (il marito rinnega l'islām in buona salute) la moglie musulmana può ereditare il patrimonio perché il *murtadd* va comunque ucciso. Questo caso è analogo al caso di divorzio a seguito di una malattia incurabile.

Si diceva: ... se il *murtadd* raggiunge la *dār al-ḥarb* senza i propri averi, il *qāḍī* decide la sorte dei beni. Intendiamo dire che la questione è legata alla decisione del *qāḍī* e questo appare nel testo diverse volte. Egli può anche ripudiare la moglie, come si legge nei testi *al-kanz* e *al-hidāya*, mentre dipende dall'evidenza secondo il testo *al-ǧāmi' al-ṣaġīr*.

Si diceva: ... i beni restano di proprietà dell'erede legittimo a meno che non siano già stati suddivisi tra gli aventi diritto alla *ġanīma*. Ma se l'erede fa ritorno nella *dār al-islām*, può avanzare pretese per ottenere una quota di risarcimento anche dopo la suddivisione del bottino, come scritto in *al-fatḥ*.

Si diceva: ... se invece il *murtadd* raggiunge la *dār al-ḥarb* senza i suoi averi, il *qāḍī* decide la sorte dei suoi beni, poi l'apostata riabbraccia l'islām, ma successivamente lo rinnega ancora portandosi dietro i soldi nella *dār al-ḥarb* dove è catturato dai musulmani. In un caso simile vale la sentenza del *qāḍī*, il quale si pronuncerà per la successione dei suoi eredi. In teoria non servirebbe nemmeno la sentenza del *qāḍī* perché gli averi del *de cuius* passono normalmente ai suoi eredi, anche se il *murtadd* dovesse tornare pentito per la seconda volta ma poi rinnega nuovamente l'islām e si trasferisce ancora una volta nella *dār al-ḥarb*, essendo improbabile che ritorni una terza volta ora che la sua residenza è ulteriormente stabilita nella *dār al-ḥarb*, fatto questo che provoca la sentenza di morte da parte del *qāḍī*.

Si diceva: ... se (colui a cui è stata amputata la mano) si riconverte all'islām. Se all'epoca in cui il genitore è nella *dār al-ḥarb*, il figlio dispone dello schiavo e poi il padre ritorna musulmano, allora lo schiavo resta di proprietà del figlio, altrimenti resta di proprietà del padre.

Si diceva: ...se un *murtadd* uccide un uomo per errore poi raggiunge la *dār al-ḥarb*, oppure viene ucciso a causa dell'apostasia, la *diya* va prelevata dai guadagni di quando era ancora musulmano. Questa è l'opinione di abū Ḥanīfa. Altri, invece, sostengono che per effettuare un risarcimento si può attingere anche dal patrimonio nel suo complesso, senza distinguere tra quando l'uomo era musulma-

no o *murtadd*, anche se ha ottenuto parte di tale patrimonio con la forza, contrariamente a quanto affermato nel testo *al-muṣannaf*, dove si afferma che un debito fa necessariamente riferimento al contesto in cui è stato contratto, per ciò stesso, va estinto rifacendosi sul patrimonio detenuto in quel dato momento. Quindi, i debiti dei musulmani sono estinti dal patrimonio dei musulmani. Al contrario, i debiti del musulmano che ha rinnegato l'islām fanno riferimento ai guadagni ottenuti dal momento dell'apostasia. Fa eccezione alla regola generale il caso in cui il valore patrimoniale del debitore non sia sufficiente di per sé ad estinguere il debito; in tal caso, infatti, i creditori si rivalgono sul valore patrimoniale del debitore ottenuto da musulmano. Quanto ai beni ottenuti con la forza e successivamente consumati per ammissione del colpevole, il risarcimento si estingue facendo riferimento al valore patrimoniale dei due momenti (da apostata e da musulmano) indistintamente. Se il reo, cioè, confessa di avere utilizzato un bene che è poi perito, sarà tenuto al risarcimento pagando dal patrimonio nel suo complesso. abū Ḥanīfa, invece, ritiene lecito attingere solo dal valore patrimoniale ottenuto da apostata, in quanto la confessione costituisce una presa di responsabilità rendendo così lecito il pagamento dal patrimonio ottenuto da apostata.

Si diceva: ...relativamente al taglio della mano di un individuo. Secondo abū Ḥanīfa ed abū Yūsuf è in ogni modo dovuto l'importo intero della *diya*, non attuandosi alcun distinguo tra i casi in cui il colpevole è condannato o meno, se riabbraccia l'islām e muore per il taglio della mano. Al contrario, mentre Muḥammad [al-Šaybānī] sostiene che è dovuta la metà della *diya*. Faḫr al-islām, invece, afferma che su questo aspetto non vi è una disciplina chiara.

Si diceva: ...un *mukātab* rinnega l'islām, raggiunge la *dār al-*

ḥarb e qui guadagna dei soldi. Se si rifiuta di riabbracciare l'islām, poi viene ucciso Egli è considerato legittimo proprietario dei beni che possiede. Il guadagno ottenuto da tali lavori prima dell'apostasia spetta al proprietario legittimo del *mukātab*, il resto al suo erede. Va tenuto conto che la porzione di patrimonio ottenuta dopo l'apostasia subisce un trattamento diverso, perché in linea generale è considerata appartenente ad un uomo libero.

Si diceva: ...il caso di due coniugi che rinnegano l'islām e raggiungono la *dār al-ḥarb*. Il la donna rimane incinta e partorisce un figlio che a, sua volta, genererà un figlio. In questo caso non è possibile rendere schiavo il figlio della donna poiché costui eredita la religione del padre ucciso perciò è un musulmano. Se la donna è catturata e portata nella *dār al-islām* dove successivamente partorisce, il neonato è considerato musulmano per via del padre. Tuttavia, risulta dipendente dalla madre e quindi non eredita la condizione del rinnegato propria del padre.

Si diceva: ...non è però ucciso se non accetta l'invito. Questo caso presenta una delle rare condizioni in cui è possibile non uccidere il *murtadd*. Gli altri casi sono i seguenti:

- se un individuo vissuto nella *dār al-ḥarb* è musulmano per discendenza, accetta l'islām in età minore, ma raggiunta l'età del giudizio rinnega l'islām;
- conversione forzata all'islām di individui che, in un secondo tempo, si riconvertono alla loro religione originaria;
- se un orfano si trova nella *dār al-islām* è obbligato all'islām. Tuttavia, se dovesse raggiungere l'età adulta e rinnegare l'islām verrebbe costretto a riabbracciare l'islām ma non ucciso;
- contrariamente al caso di chi nasce avendo una famiglia di musulmani e raggiunta l'età maggiore rinnega l'islām.

VIII. SEZIONE DEL *BĀĠĪ*

I *bāġī* sono quei musulmani che hanno disobbedito all'*imām* il quale li invita a tornare sui loro passi. Egli li biasima se si riuniscono in un luogo con intenti sediziosi, fatto questo che comporta l'inizio del combattimento. Questa definizione diverge dall'opinione di al-Šāfi'ī il quale sostiene che il musulmano non dovrebbe mai cominciare un conflitto contro un musulmano. Noi Ḥanafiti, però, riconduciamo l'interpretazione alla singola situazione tipo e, nel caso dei *bāġī*, essi devono essersi riuniti nello stesso luogo con intenti sediziosi in modo tale da giustificare il conflitto immediato, perché se l'*imām* dovesse fare trascorrere del tempo per convincerli a tornare sotto la sua autorità dando loro il tempo di organizzarsi, la Comunità potrebbe subire dei danni. È lecita l'uccisione di un *bāġī* ferito o prigioniero: anche in questo caso l'opinione della scuola di al-Šāfi'ī è divergente da quella di noi Ḥanafiti. Tuttavia, se dei musulmani dissidenti non si sono costituiti in gruppo con intenti sediziosi, la loro uccisione non sarebbe lecita, in quanto viene a mancare il timore che essi creino disordine.

Ma se non si riuniscono in forze tali da intimorire la nostra comunità non è necessario ucciderli perché sono pur sempre musulmani. In linea generale, i discendenti musulmani dei *bāġī* non possono essere ridotti in schiavitù, non possono essere catturati né i loro beni sottratti, nemmeno per spingerli al pentimento. Per l'islām, infatti, la persona e la proprietà godono della *'iṣma*. Tuttavia, in casi gravi di ribellione all'autorità costituita si può derogare a tale principio, ma solo al fine di allontanare il male. In ogni modo, se non v'è riunione in forze non è necessario adottare simili provvedimenti.

In tali gravi circostanze, l'*imām* può disporre dei loro cavalli e delle loro armi se tale utilizzo si rivela utile alla circostanza. In linea di principio, infatti, se la necessità lo richiede l'*imām* può fare uso anche dei beni di uomini pii, a maggior ragione se i beni sono dei *bāġī*. Se un musulmano uccide un *bāġī* non è tenuto alla riparazione del danno e viceversa, in quanto in entrambi i casi non era in vigore la giurisdizione dell'*imām*. Se, invece, i musulmani conquistano un paese ribelle ed uno degli abitanti *bāġī* uccide uno dei combattenti musulmani egli subisce la normale giurisdizione in materia di riparazione del danno poiché in quel momento non vige più la giurisdizione dei *bāġī*, ma è stata restaurata l'autorità dell'*imām*, diversamente dal caso in cui sono i *bāġī* ad applicare le leggi.

I diritti di successione del musulmano che uccide un musulmano non decadono nel caso in cui l'uccisore rientri nella categoria dei leali all'*imām* [*'ādil*]. In tal caso, l'uccisore non è considerato colpevole e se rovina il patrimonio di detto *bāġī*, non deve risarcire alcunché in quanto il *bāġī* perde la propria impeccabilità, *'iṣma*. In altri termini, la pretesa del *bāġī* alla riparazione del danno non ha riscontro. Dio, infatti, ha ordinato ai fedeli di combattere i *bāġī* dicendo: «*Combattete contro coloro che si ribellano*». In virtù di tale comando, uccidere i *bāġī* stando dalla parte dell'*imām* è come uccidere la gente della Guerra. La successione dei beni del *bāġī* è lecita; la proibizione del trasferimento di tale proprietà si riferisce soltanto al caso dell'omicidio compiuto illecitamente, ma il caso in argomento è relativo ad un omicidio lecito, *mubāḥ*.

Nel caso del *bāġī* che uccide il lealista il trasferimento del patrimonio del *de cuius* è lecito in quanto il *bāġī* commette un peccato ma non deve pagare risarcimento alcuno per i beni. L'atto in que-

stione può essere considerato *fāsid*, ma vi è chi considera *ṣaḥīḥ* il risarcimento o la restituzione del valore patrimoniale distrutto: quindi non si impedisce la successione garantita dal legame di sangue.

Tuttavia, se il *bāġī* uccide un lealista sostenendo di non averlo fatto giustamente, non può ereditarne i beni e deve risarcire il danno. La vendita di armi ai *bāġī*, gli *ahl al-fitna*, è un atto *makrūh* in quanto aiuta a persistere nel peccato. Secondo un'opinione presente nella maggioranza delle *fatwà*, l'acquisto effettuato senza sapere che l'acquirente è un dissidente costituisce un'eccezione al presente caso. Secondo abū Ḥanīfa se la gente si riunisce sotto un unico *imām* dei musulmani, tutti vivono in pace, e le strade sono sicure, per ciò stesso se dovesse giungere un gruppo di dissidenti che cerca di assalire l'*imām* tutti i musulmani devono aiutarlo secondo le loro possibilità, altrimenti il dovere di ogni musulmano è di isolare la *fitna* stando a casa propria.

Šarḥ

Si diceva: ...musulmani che hanno disobbedito all'*imām*. Non è stata fornita una definizione univoca di disobbedienza [*ṭā'a*] poiché vi sono quattro categorie di dissidente:

1) la prima è costituita da coloro che si ribellano all'autorità dell'*imām* senza contrapporgli un'ideologia [*ta'wīl*]; essi sono definiti "briganti" e si impossessano dei soldi dei musulmani, ammazzandoli e impedendone la libertà di movimento. Il *kitāb al-muṣannaf* tratta l'argomento nel capitolo dedicato alle pene *ḥadd*, io personalmente ritengo opportuno affrontare il tema in questo Libro del *ǧihād* in quanto combattere i briganti costituisce, in ogni modo, una forma di *ǧihād*.

2) la seconda categoria di dissidenti è costituita da un gruppo di individui che, pur privi di forza militare [*min'a*], hanno adottato una propria ideologia. Il giudizio su di loro è lo stesso espresso a proposito dei briganti.

3) la terza categoria è costituita da coloro che hanno forza militare [*min'a*] e possiedono una ideologia: sono chiamati ḫarigiti. Questo tipo di dissidenti ritiene che l'*imām* sia sulla cattiva strada e si comporti come un miscredente. Egli, infatti, commette peccati e, per ciò stesso, va combattuto. I ḫarigiti considerano lecito versare il sangue dei musulmani, privarli dei loro averi, imprigionarli. Essi si impossessano anche delle donne dei musulmani e considerano dei miscredenti anche i Compagni. Il giudizio espresso nei loro confronti dalla maggior parte dei *faqīh* e della gente dei *ḥadīṯ* è lo stesso dei fondatori dello stato islamico;

4) il quarto tipo è composto da quel gruppo di musulmani che ha disobbedito all'*imām* senza però ritenere lecito ciò che i ḫarigiti considerano lecito, cioè versare il sangue dei musulmani, catturare e schiavizzare le loro donne, ecc., essi sono i *bāġī* [pl., *buġā*] e la mia analisi su questa categoria di individui fa esplicito riferimento al testo *al-muṣannaf*.

Si diceva: ...li invita a tornare sui loro passi. Non è un dovere [*wāǧib*], ma è desiderabile [*mustaḥabb*] perché i dissidenti sono da considerare come coloro cui è stata presentata la *da'wa*.

Si diceva: ...se si riuniscono in un luogo, fatto questo che comporta l'inizio del combattimento. Questo è quanto sostiene un erudito famoso come *šayḫ* Hevahirzade appartenente al *maḏhab* ḥanafita. Mentre nell'opinione di al-Qudūrī, quale è espressa in *al-muḫtaṣar*, non bisogna cominciare a combattere i *bāġī* a meno che non siano loro a cominciare le ostilità. Al-Zayla'ī sostiene la stessa opinione di al-Šāfi'ī, ma aggiunge anche che sarebbe meglio rendere innocui i *bāġī* arrestandoli e mettendoli in prigione nel momento stesso in cui si ribellano. In tal caso essi non vanno combattuti perché in tal modo si respinge un male di estrema gravità con un male minore, vale a dire il disordine con la prigione. Il *ǧihād* contro i *bāġī* è un dovere [*wāǧib*] solo nella misura in cui si manifesta il disordine. A tal proposito faccio riferimento a quanto affermato da abū Ḥanīfa, il quale sostiene che sia meglio rinchiudersi in casa piuttosto che prendere parte al conflitto che sorge tra l'esercito dell'*imām* e i *bāġī*. Viceversa, abū Ḥanīfa considera un dovere aiutare l'*imām* quando possibile e necessario. Al-Kamāl afferma che è un dovere per chiunque abbia tale possibilità, a meno che i rivoltosi non dimostrino essere lecito il combattimento [*al-qitāl*], come conseguenza di un trattamento iniquo subito dagli stessi rivoltosi o anche da terzi.

Al-Kamāl specifica che si deve trattare di una iniquità palese. I musulmani in tal caso dovrebbero aiutare i rivoltosi affinché prevalga la giustizia e l'*imām* ponga fine al suo comportamento iniquo. È diverso il caso in cui l'iniquità dell'*imām* sia dubbia potendo essere soggetta a diverse interpretazioni, come per esempio nel caso in cui si afferma che egli abbia ecceduto nella fissazione dei tributi. In tal caso, infatti, sorgono dubbi sull'effettività del danno in quanto va considerato se il danno presunto risulta minore rispetto al danno che si sarebbe verificato in caso di mancata riscossione dell'importo stabilito.

Si diceva: ...è lecita l'uccisione di un *bāġī* ferito. Lo stesso discorso si applica nel caso del *bāġī* prigioniero. Tuttavia, è accettabile che l'*imām*, se lo ritiene opportuno, possa concedere la libertà al *bāġī*, poiché ʻalī – Dio lo preservi – quando catturava un prigioniero, gli faceva giurare di non fornire aiuto al nemico contro di lui, dopo di che gli concedeva la libertà. In ogni modo, se l'*imām* lo ritiene opportuno, può imprigionare il *bāġī* tutelandosi così da eventuali danni senza la necessità ucciderlo, come detto nel testo *al-iḫtiyār*. Se la donna degli *ahl al-bāġī* è catturata in assetto da combattimento contro le forze dell'*imām*, va imprigionata ma non uccisa, tranne il caso in cui questo accada per autodifesa. La detenzione è motivata dall'esigenza di impedirle di causare del male e di seminare la *fitna*, come detto nel testo *al-fatḥ*.

Si diceva: ...né i loro beni sottratti. Nel testo *al-ǧawhara* è riportato che l'*imām* può vendere le bestie da soma e da trasporto [*kurā*]ʻ conservando il ricavato della vendita al fine di agevolare le operazioni, posto che tali bestie necessitano di una riserva di mangime in mancanza del quale si verifica l'estinzione del suo valore. Da tale vendita trarrebbe vantaggio anche il proprietario legittimo, come detto nel testo *al-kāfī*.

Si diceva: ...disporre delle loro armi, ecc. Tale osservazione è ripresa dal testo *al-iḫtiyār* con riferimento al caso in cui i *bāġī* si sono riuniti con intenti minacciosi, e l'*imām* non ha la certezza di sconfiggerli, come ricordato anche nel testo *al-muṣannaf*.

Si diceva: ...se un musulmano uccide un *bāġī* non è tenuto alla riparazione del danno. Il concetto è espresso meglio nel testo *al-kāfī* e in altri testi, ai quali si rimanda. Viceversa, se un *bāġī* uccide un suo simile poi i musulmani giungono vittoriosi non è dovuto risarcimento alcuno.

Si diceva: ...diversamente dal caso in cui sono i *bāġī* ad applicare le leggi. In tal caso non ricorre né il *qawad* e né la *diya* ma il colpevole merita la tortura nell'Aldilà, come scritto nel testo *al-fatḥ*.

Si diceva: ...la pretesa del *bāġī* alla riparazione del danno, ecc. Il mancato risarcimento si verifica nel caso dell'omicidio e della successione, come sostiene al-Kamāl. Invece, nel caso del *bāġī* che uccide un lealista, dicendo *«ero dalla parte della ragione e continuo ad essere dalla parte della ragione»* può avanzare pretese sulla successione, come riportato nello *šarḥ* di *al-ǧāmi'* e nel testo *al-kāfī*.

Si diceva: ... la vendita di armi ai *bāġī* è un atto *makrūh*. Non è considerata come un'arma l'attrezzatura che si può utilizzare per fabbricarle, in quanto se l'attrezzatura non è in uso non svolge la funzione di arma. I *bāġī*, in ogni modo, le fabbricano abitualmente, a differenza degli *ahl al-ḥarb*.

Si diceva: ...secondo un'opinione presente nella maggioranza delle *fatwà*. Abbiamo presentato l'argomento in discorso prima in un'altra sezione.

Dio sia lodato, Egli, il più sapiente nella coscienza.

GLOSSARIO

ʿāda: consuetudine.
ʿadāla: integrità morale, condotta di vita irreprensibile.
ʿādil: leale all'*imām* (durante una guerra civile).
ʿadl: persona proba.
aǧr: 1) compenso; 2) salario.
ahl: gente, popolo.
- **al-kitāb:** Gente del Libro, seguaci di religioni che possiedono una sacra scrittura, in primo luogo ebrei e cristiani, ma anche mazdeisti, sabei, ecc.
- **al-sunna wa l-ǧamāʿa:** i sunniti.

akl amwāl al-nās bi l-bāṭil: l'impossessarsi di beni altrui senza essere titolati a tal proposito.
ʿamal: la prassi del foro; pratica quotidiana.
amān: salvacondotto concesso ad un non musulmano che generalmente risiede nella *dār al-ḥarb* (v.); si distingue in due diverse categorie:
- **al-ʿamm:** *amān* concesso dall'*imām*;
- **al-ḫaṣṣ:** *amān* concesso ad un *ḥarbī* da un qualsiasi musulmano.

ʿamd: dolo, premeditazione.
amr: comando; precetto assoluto.
ʿanwatan: conquista territoriale ottenuta con la forza.
ʿanwī: *ḏimmī* (v.) residente in territorio conquistato con la forza delle armi.
ʿanwiyya: aggettivo riferito a territorio conquistato *ʿanwatan* (v.).
arḍ: terra, territorio; si divide in numerose categorie tra cui inquadriamo le seguenti:
- **ḫarāǧiyya o al-ḫarāǧ:** terra di *ḫarāǧ* (v.);
- **al-mamlūka:** terra di proprietà privata;
- **ṣulḥiyya:** terra conquistata i cui abitanti non musulmani si sono arresi *ṣulḥan*, cioè in via pacifica (v.).
- **ʿušriyya:** terra di *ʿušr* (v.).

arkān: plurale di *rukn* (v.).
arš: sanzione penale stabilita per determinati danni; risarcimento.
aṣḥab: plurale di *ṣāḥib:* padroni; seguaci di un certo orientamento giuridico.

aṣḥab al-ḥadīṯ: aderenti all'orientamento giuridico che dà risalto all'elemento tradizionistico in quanto fonte

giuridica;

- **aṣḥab al-ra'y**: sostenitori dell'uso del ragionamento e della *ratio* nell'elaborazione giuridica.

'askarī (turco, *askerī*): soldato.

aṣl: letteralmente "radice", fonte giuridica.

'ata: demenza.

'atq (anche *'atāq* o *'atāqa*): affrancamento dello schiavo.

'awl: riduzione della quota spettante all'erede.

ba'l: terre irrigate con metodi naturali (acqua piovana, fluviale, pozzi, ecc.).

balad: centro abitato; paese.

bāṭil: invalido, nullo.

bay' al-iḫtiyār: vendita alternativa.

bay'a: stretta di mano; investitura dell'*imām*.

bayt al-māl: erario; Tesoro di Stato.

bayt ẓulm: erario male amministrato.

bid'a: innovazione contraria ai precetti della *šarī'a* (v.).

buṭlān: nullità.

çift: superficie coltivabile con due buoi, pari ad un'estensione compresa tra i sessanta e i centocinquanta *dönüm* (v.); unità agraria di base utilizzata nell'Impero Ottomano a fini fiscali.

ḍa'īf: lett. "debole", aggettivo riferito ad un *ḥadīṯ* (v.) la cui catena di testimoni non è autorevole.

da'wa: invito rivolto a non musulmani ad abbracciare l'islām; da un punto di vista strettamente militare, l'*ultimatum* che il comandante delle forze musulmane è tenuto a presentare al nemico non musulmano.

daḫl: rendite.

dār: letteralmente "dimora"; territorio.

dār al-'ahd: Terra del Patto, territorio di non musulmani che gode di uno

statuto intermedio tra quello della *dār al-ḥarb* (v.) e quello della *dār al-islām* (v.). La teorizzazione di questa zona territoriale intermedia fu elaborata dall'orientamento giuridico šāfi'ita, non dai Ḥanafiti, ma trova riscontro nella pratica di governo ottomana, *siyāsa šar'iyya* (v.) e *qānūn* (v.), in particolare con l'emanazione di atti denominati *'ahdnāme*.

dār al-ḥarb: Terra della Guerra, cioè territorio in cui il potere politico è esercitato da governanti non musulmani.

dār al-islām: Terra dell'islām, cioè territorio in cui il potere politico è esercitato da un'autorità politica musulmana e in cui è resa possibile l'esecuzione dei Cinque Pilastri dell'islām.

dār al-kufr: Terra della miscredenza, sinonimo di *dār al-ḥarb* (v.).

dār al-mu'āwaḍa: grosso modo, sinonimo di *dār al-'ahd* (v.).

dār al-ṣulḥ: grosso modo, sinonimo di *dār al-'ahd* (v.).

ḍarūra: stato di necessità in cui è ammesso un atto che in condizioni normali è vietato

ḏat 'uyūn: fondo con irrigazione regolare.

ḏimma: patto di sicurezza concesso dai musulmani ai monoteisti che risiedono in maniera permanente nella *dār al-islām* (v.); tale patto deriva dalla tradizione preislamica del *ǧiwār* (v.).

ḏimmiyya: femminile di *ḏimmī* (v.).

ḏimmī: monoteista che ha sottoscritto il patto di *ḏimma* (v.).

dīnār: in italiano "dìnaro" o "dinàro", valuta aurea fittizia utilizzata nei testi giuridici musulmani, equivalente a dieci *dirham*.

dirham: dal greco "drakma", valuta argentea fittizia utilizzata nei testi giuridici musulmani.

divanı hümayūn: Consiglio imperiale ottomano che svolge la funzione di organismo centrale di governo dell'Impero.

diya: quantità determinata di beni, dovuta come risarcimento di un omicidio o altri atti ingiusti che hanno causato danni fisici ad un individuo; si presenta come sostituto della vendetta di sangue.

dönüm: unità di misura fondiaria corrispondente a circa un ettaro di fondo.

faqīh: giureconsulto; giurisperito.

far': singolare di "furū'" (v.), ramo del diritto, caso secondario.
farāġ: tradizione ottomana delle cose di cui si può trasmettere unicamente il possesso, ma non la proprietà.
farḍ: atto obbligatorio la cui omissione è punibile. Si suddivide in due sotto-categorie:

- al-'ayn: atto obbligatorio a livello individuale, tutti lo devono compiere;
- al-kifāya: atto obbligatorio a livello collettivo, è sufficiente che una parte dei credenti lo compia perché gli altri ne siano esentati.

fasād: 1) corruzione; vizio; 2) invalidità del negozio giuridico.
fasād al-zamān: l'inarrestabile decadenza della vita contemporanea
fāsid: atto viziato, annullabile.
fatwà: autorevole parere giuridico di un *muftī* (v.).
fay': beni abbandonati dagli infedeli in fuga; proprietà pubblica in quanto acquisita dall'Erario in via pacifica.
fi'l: atto positivo.
fiqh: la scienza che studia la *šarī'a* (v.); scienza del diritto musulmano.
furū': sing. di *far'* (v.), nel senso di rami del *fiqh* (v.).
futūḥ: v. *futūḥāt*.
futūḥāt: singolare di *fatḥ* che genericamente significa "conquista", ma che nel linguaggio di storici, giuristi, ecc. indica le conquiste arabe dei primordi dell'islām.

ǧā'iz: atto lecito, consentito, non riprovevole.
ǧaliya: servi vincolati al fondo in cui lavorano, assai frequenti in Palestina, Siria e Egitto ai tempi delle *futūḥāt* (v.).
ǧamā'at al mu'minīn: la comunità dei credenti, espressione corrispondente a *ǧamā'at al muslimīn* (v.).
ǧamā'at al muslimīn: la comunità dei musulmani.
ǧāriya: schiava.
ǧayš: esercito, termine riferito comunque all'organizzazione militare, grosso modo corrispondente a *ǧund* (v.) e *'askar* (v.).

ġadr: tradimento; doppio gioco; si tratta di uno degli atti proibiti al combattente musulmano, insieme alla *muṯla* (v.) e al *ġulūl* (v.).
ġalla: prodotti naturali; frutti; rendita.
ġanīma: bottino di guerra (riferito sia ai beni mobili che a quelli immobili).
ġānimīn: aventi diritto alla *ġanīma* (v.).
ġaṣb: rapina, appropriazione indebita, usurpazione violenta.
ġazā: lett. "scorreria", "razzia"; termine utilizzato per indicare le spedizioni militari compiute nella *dār al-ḥarb*; più genericamente, riferito all'obbligo del *ǧihād*.
ġazwa: nome d'unità (pl. *ġazawāt*) che si riferisce tecnicamente alle spedizioni militari dell'epoca del Profeta Muḥammad, corrispondente a *maġāzī* (v.); genericamente è usato come sinonimo di *ġazā* (v.) e di *ġazwu* (v.).
ġazwu: incursione, spedizione militare di proporzioni modeste.
ġiyāb: scomparsa.
ġulūl: frode, inganno; riferito al combattente musulmano che in un'azione militare si appropria indebitamente di beni che dovrebbero confluire nella *ġanīma* (v.).
ǧiwār: salvacondotto concesso in epoca preislamica dal capotribù o da un altro membro della tribù ad uno straniero, in modo tale da garantirgli la vita e gli averi. Nel *fiqh* (v.) trova riscontro nella pratica dell'*amān* (v.).
ǧizya: tributo personale dovuto al *bayt al-māl* (v.) dai monoteisti che aderiscono al patto della *ḏimma* (v.).
ǧu'āla: in questo caso sinonimo di *ǧu'l* (v.).
ǧu'l: promessa di ricompensa.
ǧund: parola coranica d'origine iranica che indica l'esercito.

ḥabb: lett. "chicchi"; il termine si riferisce a quei prodotti alimentari che possono conservarsi, come i legumi, i cereali, il riso, ecc.
ḥadd (pl. *ḥudūd*): pena determinata in base ai precetti coranici e, per ciò stesso, fissa e immutabile.
ḥalāl: atto lecito, non proibito.
ḫalīfa: vicario, califfo, *imām* (v.).
ḫarāǧ: imposta fondiaria, specificamente imposta ai popoli vinti in batta-

glia. Può essere:

- muqāsama: proporzionale al raccolto annuale;
- muwaẓẓaf: forfettaria, fissata preventivamente.
- -waẓīf: v. *muwaẓẓaf ḫarāǧ*.

ḥaram: territorio circostante ad un tempio in cui tutta una serie di atti sono comunque proibiti.
ḥarām: atto vietato, illecito, proibito.
ḥaramayn: i territori della Mecca e di Medina, che per via della loro importanza sono territori *ḥaram* per eccellenza.
ḥarb: guerra in senso stretto
ḥarbī: residente della *dār al-ḥarb* (v.); nemico.
ḥidāna: custodia.
ḫilāfa: califfato, *imāma* (v.).
ḥint: giuramento falso.
ḥisba: 1) dovere di ogni musulmano di "ordinare il bene e proibire il male"; 2) funzione del funzionario che assicura la sicurezza e la correttezza delle attività svolte nei mercati.
ḫiyār: opzione, facoltà di risolvere un contratto, *iḫtiyār* (v.).
ḥudūd: pl. di *ḥadd* (v.).
ḥukm: legge; decisione; sentenza.
ḥukuma: sanzione penale comminata per determinate lesioni.
ḫums: quinto; porzione di un quinto del bottino (*ġanīma*, v.) dovuto all'*imām* (v.), cioè allo Stato.

'ibādāt: pratiche del culto.
idā': deposito.
'idda: ritiro legale della vedova o della donna ripudiata o il cui matrimonio è considerato nullo per dare la certezza che non sia incinta e quindi si crei la confusione di paternità; durante questo periodo la donna non può perciò risposarsi.
iǧmā': in senso ampio, il consenso della Comunità dei credenti; in senso stretto, consenso dei dotti più autorevoli nelle scienze islamiche, in quanto tale, una delle principali fonti del diritto *uṣūl al-fiqh* (v.).

iǧtihād: prudente arbitrio del giurisperito nel processo di interpretazione della Legge.
iḥrāz: 1) custodia da parte del sovrano musulmano di un bene preso nel corso di un'incursione militare; 2) l'atto di migrare nella *dār al-islām* per mettersi al sicuro.
iḥyā': bonifica.
iḥyā' al-mawāt: bonifica di terre incolte.
iḫtilāf: termine tecnico riferito alle divergenze d'opinione tra le diverse autorevoli dottrine in ambito di *fiqh* (v.).
iḥtisāb: sinonimo di *ḥisba* (v.).
iḥtisāb ağası: termine comunemente adoperato nell'Impero Ottomano per designare il *muḥtasib* (v.).
iḫtiyār: 1) scelta oculata; 2) elezione.
ikrāh: 1) violenza; 2) usurpazione.
'ilm: scienza, conoscenza.
imām: 1) colui che dirige la preghiera; 2) autorità politica suprema della comunità islamica; 3) fondatore di una scuola o orientamento giuridico (*maḏhab*, v.).
imāma: direzione suprema della comunità islamica; sinonimo di *ḫilāfa* (v.).
iqrār: riconoscimento dei diritti
irtidād: negazione dell'islām; apostasia.
'iṣma: infallibilità o probità; potestà maritale e diritto di godimento della moglie; certezza della proprietà.
isnād: catena dei testimoni attraverso cui si è tramandata una tradizione o, più specificamente, un *ḥadīṯ* (v.).
istiḥsān: regola sussidiaria del *fiqh* (v.), prevalente presso i Ḥanafiti, in base alla quale si fa prevalere il principio dell'utilità e dell'equità su altro principio giuridico, in particolare quello dettato dal *qiyās* (v.).
istiṣlāḥ: regola sussidiaria del diritto malikita per cui si applica una norma in base alla *maṣlaḥa* (v.).
iṯm: il peccato, che non necessariamente incorre in una sanzione penale.
'itq: affrancamento o emancipazione dello schiavo (v. *'atq*).
kaffāra: espiazione religiosa come conseguenza di un'infrazione commessa.

come un omicidio, una violazione relativa alle *'ibādāt* (v.).
kāfī: sufficiente per lo svolgimento di mansioni pubbliche.
kāfir: miscredente, infedele.
kanz: tesoro.
kātib: segretario, scrivano di tribunale, cancelliere.

kirā': locazione di cose o animali; prezzo ottenuto dalla locazione di cose..
kitābī: appartenente ad una delle religioni che possiedono un testo sacro (v. anche *ahl al-kitāb*).
kurā': 1) animanli ungulati; 2) cavalcature.

li'ān: giuramento imprecatorio.

ma'ṣiya: ribellione a Dio; peccato; violazione della *šarī'a*.
ma'ṣum: che gode della *'iṣma;* tutelato rispetto a terzi; tutelato dal diritto penale.
maḏhab: orientamento giuridico.
madrasa: scuola religiosa annessa alla moschea.
mafqūd: persona assente, ma non ancora considerata scomparsa.
maġāzī: le spedizioni militari dell'epoca del Profeta; la narrazione di tali eventi costituisce un genere letterario a se stante.
maġnam: sinonimo di *ġanīma* (v.).
mahr: dote nuziale.
makrūh: atto riprovevole; atto considerato negativamente ma la cui esecuzione non comporterebbe una sanzione.
māl: beni; patrimonio; ricchezza.
malik: sovrano (generalmente riferito a non musulmani).
mālik: proprietario.
malikane: in Anatolia quota di imposta derivante da feudo di proprietà, contrapposto a feudo assegnato.
man bi yadihi al-arḍ: le popolazioni dei territori conquistati *'anwat^an* (v.).
mandūb: atto raccomandato.
manhī 'anhu: atto vietato.

maṣāliḥ: plurale di *maṣlaḥa* (v.).
maṣlaḥa: concetto che implica la nozione di interesse pubblico ricollegato al concetto di *ḍarūra* (v.).
matn: 1) testo; 2) testo vero e proprio del *ḥadīṯ* (v.).
mawāt: terre di conquista incolte e/o abbandonate.
mawḍūʿ: *ḥadīṯ* apocrifo.
mawlā: termine che designa tanto il liberto quanto il patrono.
milk: 1) proprietà; 2) possesso.
mīrī: 1) a disposizione del Sultano; 2) il fisco.
miṯla: *muṯla* (v.).
miṯqal: unità di misura (cinque grammi circa).
muʿāmalāt: atti dell'uomo nei confronti degli altri uomini.
mubaʿʿaḍ: schiavo che non ottiene l'emancipazione in un unico momento, ma in varie fasi di semilibertà.
mubāḥ: atto indifferente.
mudabbar: schiavo affrancato alla morte del padrone.
mudarris: (turco "müderris") maestro della *madrasa* (v.).
mudd: unità di misura (cinquantatre chilogrammi circa).
muftī: (turco "müftü") giureconsulto autorevole che esprime delle *fatwā* (v.).
muǧāhid: 1) colui che esegue il *ǧihād*, in tutte le sue accezioni; 2) combattente.
muǧtahid: giurista particolarmente qualificato, in grado di fare uso dello *iǧtihād* (v.).
muḥtasib: 1) colui che assicura l'adempimento della *ḥisba* (v.); 2) ispettore dei mercati e delle corporazioni.
mukallaf: individuo dotato della piena capacità di agire (adulto, libero, sano di mente).
mukātab: schiavo a cui il padrone concede la libertà tramite stipula di *mukātaba* (v.).
mukātaba: contratto di affrancamento concluso tra un individuo libero e il suo schiavo.
mulk: 1) sovranità; 2) monarchia; 3) sinonimo di *milk* (v.).
murābiṭ: colui che svolge il *ribāṭ* (v.).

murtadd: colui che compie un atto di *ridda* (v.), apostata.
mušrik: 1) politeista, associatore; 2) non musulmano.
muštaraka: beni in comune.
musnad: *ḥadīṯ* (v.) munito di *isnād* (v.) completo.
muṯla: deturpazione del cadavere di un nemico.
mülk: forma turca per *mulk* (v.).

nadb: raccomandazione (riferito ad atto *mandūb*: v.).
nafal: parte extra di bottino accordata dall'*imām* a quei combattenti che lo meritassero nel corso della battaglia.
nafy: espulsione.
nahy: divieto, proibizione.
nikāḥ: matrimonio.

pencik: tassa ottomana sul bottino di guerra.

qaḍā': 1) procedura civile e penale; 2) giudizio del *qāḍī* (v.); 3) circoscrizione giudiziaria; 4) pagamento di debito.
qaḏf: calunnia di *zinā* (v.).
qāḍī: giudice musulmano.
qāḍī 'askar: (turco "kazasker"): grado gerarchicamente superiore nella categoria dei *qāḍī* (v.) dell'Impero Ottomano; a partire da un certo periodo sono due i *qāḍī 'askar*: uno di Anatolia e uno di Rumelia.
qāḍī al-ḍarūra: giudice imposto dallo stato di necessità.
qānūn: 1) diritto amministrativo ottomano, ricollegato al concetto di *siyāsa šar'iyya* (v.); 2) singolo atto normativo emesso dall'autorità statale ottomana.
qānūnname: codice normativo contenente uno o più *qānūn* (v.).
qasāma: giuramento imprecatorio.
qawad: sinonimo di *qiṣāṣ* (v.).
qawl: parole.
qiṣāṣ: legge del taglione.
qisma: suddivisione del bottino.
qitāl: guerra, lotta.

qiyās: fonte giuridica basata sull'analogia.

ra'iyya: contribuente fiscale suddito del Sultano ottomano.
ri'āya: plurale di *ra'iyya* (v.).
ribāṭ: *ǧihād* di frontiera svolto da combattenti che vivono in fortezze denominate anch'esse *ribāṭ*.
ridda: 1) ribellione di numerose tribù beduine arabe subito dopo la morte del Profeta; 2) sinonimo di *irtidād* (v.).
risāla: 1) trattato; 2) lettera.
rukn: elemento costitutivo, requisito.

ṣadaqa: donazione libera, beneficenza.
ṣadr-ı a'ẓam: usato per indicare il Gran Vizir dell'Impero Ottomano.
ṣaḥḥa: essere valido, *ṣaḥīḥ* (v.).
ṣāḥib: 1) Compagno del Profeta; 2) fondatore di un *maḏhab* (v.); 3) legislatore.
ṣaḥīḥ: atto valido.
salab: spoglie del nemico ucciso in battaglia.
salarlıq: tassa costituita da un quarantesimo.
sancak: suddivisione amministrativa di una provincia ottomana.
šar': sinonimo di *šarī'a* (v.).
šarḥ: glossa, commento.
šarī'a: Legge sacra dell'Islām.
šarṭ: prerequisito, condizione.
šayḫ al-islām: 1) giurista di grande fama; 2) nell'uso ottomano cominciò dal XVI secolo a designare il *muftī* (v.) di Istanbul.
šurūṭ: 1) plurale di *šarṭ* (v.); 2) formule legali.
sipahi: cavaliere che ottiene un feudo in cambio di sevizi militari.
siyāsa: 1) amministrazione pubblica; 2) politica.
siyasa šar'iyya: potere regolamentare basato sull'amministrazione pubblica, vincolato formalmente dalla *šarī'a* (v.).
ṣulḥ: pace, accordo.
ṣulḥī: *ḏimmī* (v.) che si è arreso *ṣulḥ*^{an}, cioè in via pacifica.

sulṭān: sovrano; sultano.
sunna: Tradizione del Profeta: seconda fonte del *fiqh* (v.).

ta'zīr: 1) pena discrezionale stabilita dal *qāḍī* (v.); 2) sinonimo di *siyāsa šar'iyya* (v.).
ta'dīb: pena discrezionale inflitta dal *qāḍī* (v.) al convenuto.
ta'wīl: 1) interpretazione; 2) interpretazione diversa da quella prevalente; 3) ideologia.
tadbīr: emancipazione dello schiavo in seguito alla morte del padrone.
tamlīk: trasferimento della proprietà.
tamṯīl: atto di deturpare un cadavere, sinonimo di *muṯla* (v.).
tanfīl: conferimento del *nafal*, sinonimo di *nafal* (v.).
tapu: attribuzione di una terra.
taṣarruf: 1) capacità di agire; 2) disposizione di un bene.
ṯulṯ: terzo dell'eredità di cui il defunto può disporre liberamente, essendo gli altri due terzi parte della successione legittima.
timar: feudo ottenuto in cambio di servigi militari nell'Impero Ottomano.

umm walad: schiava concubina.
umma: 1) comunità dei credenti; 2) società dei credenti.
'urf: uso o consuetudine come fonte sussidiaria di diritto, per certi Ḥanafiti categoria particolare di *iǧmā'* (v.); si distinguono due tipi di *'urf*:

- 'āmm: consuetudine generale, fondata su un interesse generale e permanente;
- ḫāṣṣ: consuetudine particolare o locale, riferita ad un dato luogo e tempo che, per ciò stesso, cessa i suoi effetti al mutare delle coordinate spazio-temporali.

'ušr: Decima, intesa come imposta fiscale.
uṣūl: plurale di *aṣl* (v.).

wāǧib: atto obbligatorio, dovere.
walā': 1) patronato; 2) clientela; 3) rapporto fra patrono e liberto.
walāya: autorità.

walī: tutore legale.
walī al-dam: parente più prossimo che può richiedere il *qiṣāṣ* (v.).
walīd: schiavo nato in casa.
waqf: 1) fondazione pia; 2) proprietà demaniale inalienabile, manomorta.
waẓīfa: imposta fondiaria fissa.
wilāya: 1) autorità costituita; 2) unità territoriale amministrativa.

yad: possesso.
yaqīn: argomento decisivo.

ẓakā: imposta rituale.
zi'āmat: feudo militare il cui valore è superiore ai trentamila *akçe*.
zinā: rapporti sessuali avuti al di fuori dal vincolo matrimoniale e, per ciò stesso, illeciti.
zindīq: eretico.

BIBLIOGRAFIA

Ašikpašazade, 1332: *Tarihi*, Ali Bey nešri, Istanbul.
Ašikpašazade, 1914: *Tevarih-i Al-i Osman* [*Ašikpašazade Tarihi*], Matbaa-yi Amiri, Istanbul.
Abraham, A. J. – Antoine, J., 1989: *The warriors of God: Jihad (Holy War) and the Fundamentalists of Islām*, Wyndham Hall Press Bristol, Ind., U.S.A.
Akdağ, Mustafa, 1961: *Sultan Alaeddin Camii Kapısında Bulunan Hicri 763 Tarihli Bir Kitabenin Tarik Önemi*, in "Tarih Vesikuları", n.s., I/3, pp.366-373
Akgündüz, Ahmet, 1990: *Osmanlı Kanunnāmeleri ve Hukukī Tahlilleri*, C. I-VIII, Fey Vakfı, Istanbul.
Ali Haydar, 1330: *Dürerü l-Hükkam Şerhı*, in "Mecelleti l-Ahkam", C. I-IV, Istanbul.
Anhegger Robert / Inalcık, Halil (a cura di), 1956: *Kānūnnāme -i Sulṭānī ber mūceb-i 'örf-i Oṣmānī (II. Mehmet ve II. Bayezid Devirlerine Ait Yasaknāme ve Kanunnameler)*, TTK, Ankara.
Ansay, Sabri Shakir: *Hukuk Tarihinde Islām Hukuku*, 3, Ankara 1958.
Arnold, Thomas W., 1924: *The Caliphate*, Oxford.
Atsız, Ç. N., 1961: *Osmanlı Tārihine Ait Takvimler*, Istanbul.
Aydın, M. Akif, 1999: *Türk Hukuk Tarihi, Genishletilmish* 3. B., Istanbul.
Aydın, M. Akif, 1994: *Osmanlıda Hukuk*, in Ihsanoğlu, Ekmeleddin (a cura di), *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, Istanbul.

Babinger, Franz., 1967: *Maometto il Conquistatore e il suo tempo*, seconda edizione, Einaudi, Torino.
Babinger, Franz, EI[2]: *lemma "Khosraw"*.
Barūdī, Muḥammad ibn Sa'īd Rašīd, 1999: *bilād al-Šam ard ribāṭ wa ǧihād wa hasm ilā yawm al-qiyāma: dirāsah hadīṭiya tāriḫiya fī rasd al-ahdāṯ* / al-mu'allif Muḥammad ibn Sa'īd Rašīd al-Barūdī. al-Tab'ah, Dār 'Ammār, 'ammān.
Barkan, Ömer Lütfi, 1949: *Osmanlı Imparatorluğu Teshkilat ve Müesseselerinin Sher'iliği Meselesi*, in IÜHFM, C. XI, S. 3-4, Istanbul.
Barkan, Ömer Lütfi, 1942: *Osmanlı Imparatorluğunda bir Iskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakiflar ve Temlikler*". In "Vakiflar Dergisi",

II. Ankara. pp.279-386.
Barkan, Ömer Lütfi, 1945: *Kanunlar*, Istanbul,
Barkan, Ömer Lütfi, 1993: *Kanûn-nâme*, in IA, VI, Istanbul.
Barkan, Ömer Lütfü, 1948: Osmanli Kanunnameleri, III. Türk Tarih Kongresi, Ankara. 1943, Tebligler, Ankara. pp.505-529.
Bayındır, Abdülaziz, 1986: *Islâm Muhakeme Hukuku (Osmanlı Devri Uygulaması)*, Istanbul.
Bercher, Leon, 1950: *Statut Personnel en droit musulman hanéfite*, Librairie du Reçuil Sirey, Paris
Bercher, Leon, 1954: *Le Livre de la guerre sainte*, in "Revue Tunisienne de Droit", 2-2 (1954), pp.123-149
Biegman, Nicoleas H., 1967: *The Turco-Ragusan Relation ship according to the Firearms of Murâd III (1575-1595) existant in the State Archives of Dubrovnik*, The Hague-Paris.
Bloch, Marc, 1950: *Apologia della storia*, Einaudi, Torino, traduz. ital. di Bruno Pischedda [*Le metiere de l'historien ou apologie de l'histoire*, Paris 1949].
Bombaci, Alessio-Shaw, Stanford J., 1981: *L'Impero ottomano*, Utet, Torino.
Burke, Peter, 1995: *Concepts of the 'Golden Age' in the Reinassance*, in Kunt, Meti-Woodhead, Christine (a cura di), "Süleyman the Magnificent and His Age. The Ottoman Empire in the Early Modern World", Longman, London, pp.154-163.
Burton, John, 1985: *The Exegesis of Q.2, 106*, in BSOAS, 48-3, pp.452-463.
Burton, John, 1990: *The Sources of Islamic Law. The Islamic Theories of Abrogation*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Çağatay, Neshet, 1987: *Islam Hukukunun Ana Hatları ve Osmanlıların Bunun Bazı Kurallarını Değişhik Uygulamaları*, in "Belleten", 51, s. 200.
Calder, Nelson, 1993: *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, O.U.P., Oxford.
Campanini, Massimo, 1999: *Islam e politica*, Il Mulino, Bologna.
Canard, Marius, 1936: *La guerre sainte dans le monde islamique et dans le*

monde chrétien, in II° Congrès de la Federation Savantes de l'Afrique du Nord, supplemento a "Revue Africaine", pp. 605-623.
Canard, Marius, 1961: *Les principaux personnages du roman de chevalerie arabe dāt al-Himma wa 'l-Baṭṭāl*, in "Arabica", VIII, pp.158-173.
Castro, Francesco, 1979: *Lineamenti di storia del diritto musulmano*, 2 volumi, Coop. Libraria Editr. Cafoscarina, Università di Ca' Foscari.
Charnay, Jean-Paul, 1986: *L'Islām et la guerre. De la guerre juste à la revolution sainte*, Géopolitiques et stratégies, Fayard, Paris.
Cilardo, Agostino, 1990: *Teorie sulle origine del diritto islamico*, IPO, Roma.
Cook Michael 2001: *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, CUP, Princeton University-New Jersey.
Coulson, Noel J., 1957: *The State and the Individual in the Islamic Law*, in "The International and Comparative Law Quarterly", pp.57-68.
Coulson, Noel J., 1964: *A History of Islamic Law*, Edinburgh. [traduz. francese: *Histoire du Droit Musulman*, Paris 1995].

Decei, Aurel, 1953: *L'expedition de Mircea cel Bătrîn contre les akıncı de Karinovası (1393)*, in "Revue des Études Roumaines", I.
Duri, Abd Al-Aziz, 1957: *Al-Zuhri: a Study on the Beginning of History Writing in Islam*, in "BSOAS, 19, pp. 1-12.
Duri, Abd Al-Aziz, 1984: *The Rise of Historical Writing among the Arabs*, Princeton University Press, Princeton.

Ernst, Werner, 1985: *Die Geburt einer Grossmacht – Die Osmanen (1300-1481): Ein Beitrag zur Genesis des Türkischen Feudalismus*, 4th enl.ed., Wien (traduz. in turco di Yılmaz Öner: *Büyük Bir Devletinin Doğuşu – Osmanlılar*, 2 voll., Istanbul).

Fattal, Antoine,1958: *Le statut légal des non-musulman en pays d'Islām*, Imprimerie Catholique, Beyrout.
Fendoğlu, Tahsin, 2000: *Türk Hukuk Tarihi*, Beyan, Istanbul.
Ǧabri, 'abd al-Muta'al al-, 1987: *kitāb al-nāsiḫ wa l-mansūḫ*, Cairo 1987.

Fleischer, Cornell, 1986: *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: the Historian Mustafa Ali (1541-1600)*, University Press, Princeton.
Gibbons, Herbert A., 1916: *The Foundations of the Ottoman EmpireA history of the Osmanlis up to the Death of Bayezid I (1300-1403)*, (reprint 1968), O.U.P., Oxford.
Goldziher, Ignatius, 1925[2]: *Vorlesungen über den Islām*, Heidelberg [traduz. inglese di Hamori A. e R., 1981: *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton].

Ḫalīl ibn Isḥāq, 1919: *Il Muḫtaṣar. Sommario di diritto malechita*, edizione a cura di D. Santillana e di M. Guidi, Hoepli, Milano.
Hamidullah Muḥammad, 1987[7]: *The Muslim Conduct of State*, Muhammad Ashraf, Lahore.
Hess, Andrew Charles, 1973: *The Ottoman Conquest of Egypt (1517) and the Beginning of the Sixteenth - Century World War*, in IJMES, 4, pp.55-76.
Heyd, Uriel, 1969: *Some Aspects of the Ottoman Fetva*, in BSOAS, 32, pp..
Heyd, Uriel, 1973: *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Clarendon Press, Oxford.
Huart, Clement, 1907: *Le droit de la guerre*, in "Revue du Monde Musulman", II, pp. 331-346.
Hujwiri, Ali b. 'Uthmān al-Jullābi al-, 1911: *The Kashf Al-Mahjub, The Revelation of the Veiled" An Early Persian Treatise on Sufism* Translated into English by Reynold A. Nicholson (2000 edition, *reprinted from 1959 ed.*), Aris & Phillips, Leiden-Warminster, Wiltshire.

Inalcık, Halil 1954: *Ottoman Methods of Conquest*, in SI, 2, pp. 104-129.
Inalcık, Halil, 1965: *Adâletnâmeler. (14 fotokopi ile)*, in "Belgeler", 2, pp. 49-142.
Inalcık, Halil, 1994: *The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600*, in Inalcık, Halil – Quataert, Donald (a cura di), *The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1914*, CUP, Cambridge.
Imber, Colin, 1987: *The Ottoman Dynastic Myth*, in "Turcica", 19, pp.7-27.
Imber, Colin, 1995: *Ideals and Legitimation in Early Ottoman History*, in

Kunt, Metin-Woodhead, Christine (a cura di), "Süleyman the Magnificent and His Age. The Ottoman Empire in the Early Modern World", Longman, London-New York, pp.138-163.
Imber, Colin, 1997: *Ebu's-Su'ud. The Islamic Legal Tradition*, Edinburgh University Presse, Edinburgh.

Jandora, John Walter, 1997: *Militarism in Arab Society. An Historiographical and Bibliographical Sourcebook*, Greenwood, London.
Johansen, Baber, 1979: *Eigentum, Familie und Obrigkeit im Hanafitischen Strafrecht*, in "Die Welt des Islam", pp.3-63.
Juynboll, Thomas W., 1903: *Handleiding Tot De Kennis Van De Mohammedaansche Rech, Vol Gens De Leer Der Sjafi'Itische School*, Leiden (trad. it. di Giorgio Baviera, *Manuale di diritto musulmano secondo la dottrina sciafeita*, Longanesi, Milano 1916)

Kafadar, Cemal, 1995: *Between Two Worlds: the Contruction of the Ottoman State*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
Kafadar, Cemal, AI: lemma "gaza".
Karaman, Hayreddin, 1989: *Islam Hukuk Tarihi*, Istanbul.
Kelsay, John – Johnson, James Turner, 1991: *Just War and Jihād: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, Contribution to the Study of Religions. 28, Greenwood, Westport.
Khadduri, Majid-Liebesny, H.J. (a cura di) 1955: *Law in the Middle East*, 2 volumi, The Middle East Institute, Washington D.C.
Khadduri, Majid, 1966: *Islamic Law of Nations: Šaybānī's Siyar*, John Hopkins Press, Baltimore.
Khadduri, Majid,1956: *War and Peace in the Law of Islām*, John Hopkins Press, Baltimore.
Köprülü, Mehmet Fuad, 1935: *Les origines de l'empire ottoman*, Paris (edizione in turco, con una nuova introduzione dell'autore, *Osmanlı Imparatorluğunun Kuruluşu*, Ankara, 1959).
Köprülü, Mehmet Fuat, 1923: *Türkiye Tarihi*, Istanbul: Kanaat Kitaphanesi.

Köprülü, Mehmet Fuat, 1929: *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, Zellitch freres, Istanbul.
Köprülü, Mehmet Fuat, 1947: lemma "fıkıh", in IA.
Köprülü, Mehmet Fuat, 1953: *Alcune osservazioni intorno all'influenza delle istituzioni bizantine sulle istituzioni ottomane*, IPO, Roma.
Kraemer, J. L., 1987: *The Jihad of the Falasifa*, in JSAI, 10, pp.288-324.

Lafflin, John, 1988: *Holy War, Islām Fights*, Grafton, London.
Lambton, Ann K.S., 1974: *Islamic Political Thought*, in Schacht, Joseph-Bosworth, Charles (a cura di), "The Legacy of Islām", Clarendon Press, Oxford, pp. 404-423.
Lambton, Annie K. S., 1981: *State and Government in Mediaeval Islām*, Oxford.
Liebesny, H.J. 1975: *The Law of the Near and Middle East. Readings, Cases and Materials*, State University of N.Y. Press, Albany.
Linant de Bellefonds, Y., 1965-1973: *Traité de Droit Musulman comparé*, voll. I-III, Mouton, Paris-La Haye.
Lindner, Rudi Paul, 1983: *Nomads and Ottomans*, Indiana University Uralic and Altaic Studies, vol.144, Bloomington, Indiana.
Lindner, Rudi Paul, 2000: *How Mongol Were the Early Ottomans?*, in Amitai-Preiss-Morgan, David O. (a cura di), "The Mongol Empire and its Legacy", E.J. Brill, Leiden, pp.282-289.
Lo Jacono, Claudio, 1999: *Le religioni dell'Arabia preislamica e Muhammad*, in Filoramo, Giovanni (a cura di): "Islām. Storia delle religioni", Laterza, Roma-Bari, pp.3-76.

Marġīnānī, abū l-Ḥasan 'alī ibn abī Bakr al-, 1965: *al-hidāya šarḥ bidāyat al-mubtadi'*, Muṣṭafā l-Bābī al-Ḥalabī, Cairo 1965.
Mélikoff, Irene, 1960: *La Geste de Melik Dānišmend*, Paris.
Mènage, Victor L. 1979: *The islamization of Anatolia*, in Levtzion, Nehemia (a cura di), *Conversion to Islām*, Holmes & Meier, N.Y.-London.
Meron, Ya'akov, 1969: *The Development of Legal Thoughts in Hanafī Texts*, in "Studia Islamica", 30.

Morabia, Alfred 1993: *Le ğihad dans l'Islām médiéval. "Le combat sacré" des origines au XIIe siècle*, Albin Michel, Paris.

Najjar, Fauzi M., 1984: *Siyāsa in Islamic Political Philosophy*, in Marmura, Michael E. (a cura di), "Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani", Albany, pp.92-110.
Nesri, Mehmet,1832: *Kitab-i Cihan-Nüma* [*Nesri Tarihi*], a cura di Faik Reshit Unat-Mehmet A. Köymen (ristampato TTK, Ankara 1995).
Niẓām al-Mulk, 1999: *Il libro della politica*, edizione a cura di Maurizio Pistoso, Luni, Milano-Trento.
Nöldeke, Theodorus, 1856: *De origine et compositione surarum coranicarum ipsiusque Qorani*, Gottingae.

Pareja, Francisco M. – Hertling, L. – Bausani, Alessandro, 1951: *Islamologia*, Orbis Catholicus, Roma.
Pedani Fabris, Maria Pia, 1996: *La dimora della pace. Considerazioni sulle capitolazioni tra i paesi islamici e l'Europa*. Studi e testi, 2, Supplemento a "Quaderni di studi arabi", Venezia, Cafoscarina.
Peters, Rudolph, 1979: *Islām and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History*, Mouton, The Hague.

Qudūrī, abū l-Ḥasan Aḥmad, al-, 1997: *muḫtaṣar*, edizione a cura di Kāmil Muḥammad ʿuwayda, Dār al-Kutub ʿilmiyya, Bayrut

Repp, Richard Cooper, 1986: *The Müfti of Istanbul. A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, Ithaca Press, London-Oxford.
Rosenmüller, 1826: *Institut. Juris Mohamm. circa bellum*, in "Analecta Arabica", 1, Leipzig

Sahir, Erman, 1985: *Lo statuto giuridico del prigioniero di guerra, la nozione del combattente nel diritto islamico classico e nel diritto ottomano*, in "Revue de Droit Penal Militaire et de Droit de la Guerre", 24, pp.53-68.

Santillana, David, 1926: *Istituzioni di Diritto Malichita, con riguardo anche al sistema sciafiita*, 2 voll., I.P.O., Roma.
Saraḫsī, Muḥammad ibn Aḥmad al-, 1971: *Šarḥ kitāb al-siyar al-kabīr li Muḥammad al-Šaybānī*, Ma'had al-Maḫṭūṭāt bi l-ǧāmi'a al-'arabiyya, Cairo.
Scarcia Amoretti, Biancamaria, 1974: *Tolleranza e Guerra Santa nell'Islâm*, Scuola Aperta Sansoni, Firenze.
Scarcia Amoretti, Biancamaria, 1987: *Bellum pium et justum: il jihâd*, in "Islām: Storia e Civiltà", 18, pp. 5-11.
Scattolin Giuseppe, 2000: *Esperienze mistiche nell'Islam, III, Al-Niffarī e al-Ġazālī*, EMI, Bologna.
Schacht, Joseph, 1959: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford.
Schacht, Joseph, 1995: *Introduzione al diritto musulmano*, prefazione di Sergio Noja Noseda, ediz. italiana a cura di Gian Maria Piccinelli, Fondazione Agnelli, Torino*An Introduction to Islamic Law*, Clarendon Press, London 1964.
Schleifer, S. Abdullah, 1983[1]: *Understanding Jihad. Definition and Methodology*, in IQ, 27/3, pp.117-131.
Schleifer, S. Abdullah, 1983[2]: *Jihad and Traditional Islamic Consciousness*, in IQ, 27/4, pp.172-203.
Schleifer, S. Abdullah, 1984[1]: *Jihad: Modernist Apologists, Modern Apologetics*, in IQ, 28/1, pp.25-46.
Schleifer, S. Abdullah, 1984[2]: *Jihad: Sacred Struggle in Islam*, in IQ, 28/2, pp.87-149.
Sivan, Emmanuel, 1968: *L'Islām et la croisade*, Adrian Maisonneuve, Paris.
Snouck Hurgronje, Christiaan 1911: *Politique musulmane de la Hollande*, Leroux, Paris.

Theunissen, Hans Peter Alexander, 1998: *Ottoman-Venitian Diplomatics.The* 'ahd-names *The Historical Background and the Development of a Category of a Political-Commercial Instruments toghether with an Annotated Edition of Relevant Documents*, in EJOS, I, n.2, pp.1-698.

Tyan, Emile, 1956: *Institutions du droit public musulman. Tome deuxieme: Sultanat et Califat*, Institut française de Damas, Beyrouth.
Tyan, Emile, 1960: *L'organisation judiciaire en pays d'Islam*, E.J. Brill, Leiden.
Tyan, Emile, EI[2], lemma "djihād".

Üçok, Coğkun - Mumcu,1976, Ahmet: *Türk Hukuk Tarihi*, Bashar Mevzuat ve Bilgi Arashtırma Merkezi, Ankara.
Üçok, Coğkun-Mumcu, Ahmet - Bozkurt, Gülnihal, 1996: *Türk Hukuk Tarihi*, S. B., Ankara
Uzunçarshılı, Ismail Hakkı, 1984: *Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teshkilatı*, TTK, Ankara.
Uzunçarshılı, Ismail Hakki (1965): *Ilmiye Teshkilâtı*, TTK, Istanbul.

Vatin, Nicolas, 1995: *Aux origines du pèlerinage à Eyüp des sultans ottomans*, in "Turcica", 27, pp.21-33.
Velidī, Togan Zeki 1931: *Moğollar Devrinde Anadolu'nun Iktisadi*, in "Türk Hukuk ve Iktisat Tarihi Mecmuası", 1, pp. 1-42
Velidedeoğlu H.V., 1968: *Türk Hukuk Hayatındaki Düalizm ve sher'ī Hukuktan Laik Hukuka Geçish*, Yargıtayın 100. Yıldönümü Armağanı, Istanbul.
Ventura, Alberto, 1987: *Dīwān di al-Ḥallāj*, Marietti, Genova.
Ventura, Alberto, 1999: *L'islām sunnita del periodo classico (VII-XVI secolo)*, in Filoramo, Giovanni (a cura di): *Islām*, "Storia delle religioni", Laterza, Roma-Bari, pp.77-202.
Vercellin, Giorgio 1998: *Jihad. L'Islām e la guerra*, in "Dossier", n. 21, allegato a "Storia e Dossier", 125.

Walkin, Jeanette A., 1972: *The Function of Documents in Islamic Law*, State University of New York Press, Albany.
Watt, William Montgomery, 1956: *Muḥammad at Medina*, Clarendon Press, Oxford
Wensinck, A.J.-Mensing, J.P. 1936-69: *Concordances et indices de la tradi-*

tion musulmane. Brill, Leiden, ristampa 1992.
Wittek, Paul 1938[1]: *De la défaite d'Ankara à la prise de Costantinopoli*, in "Revue des Études Islamiques", 12 , pp. 1-38.
Wittek, Paul 1938[2]: *The Rise of the Ottoman Empire*, London.
Yıldırım Mehmet Kamil, 1990: *Medeni Usul Hukukunda Delillerin Değerlendirilmesi*, Istanbul.

INDICE